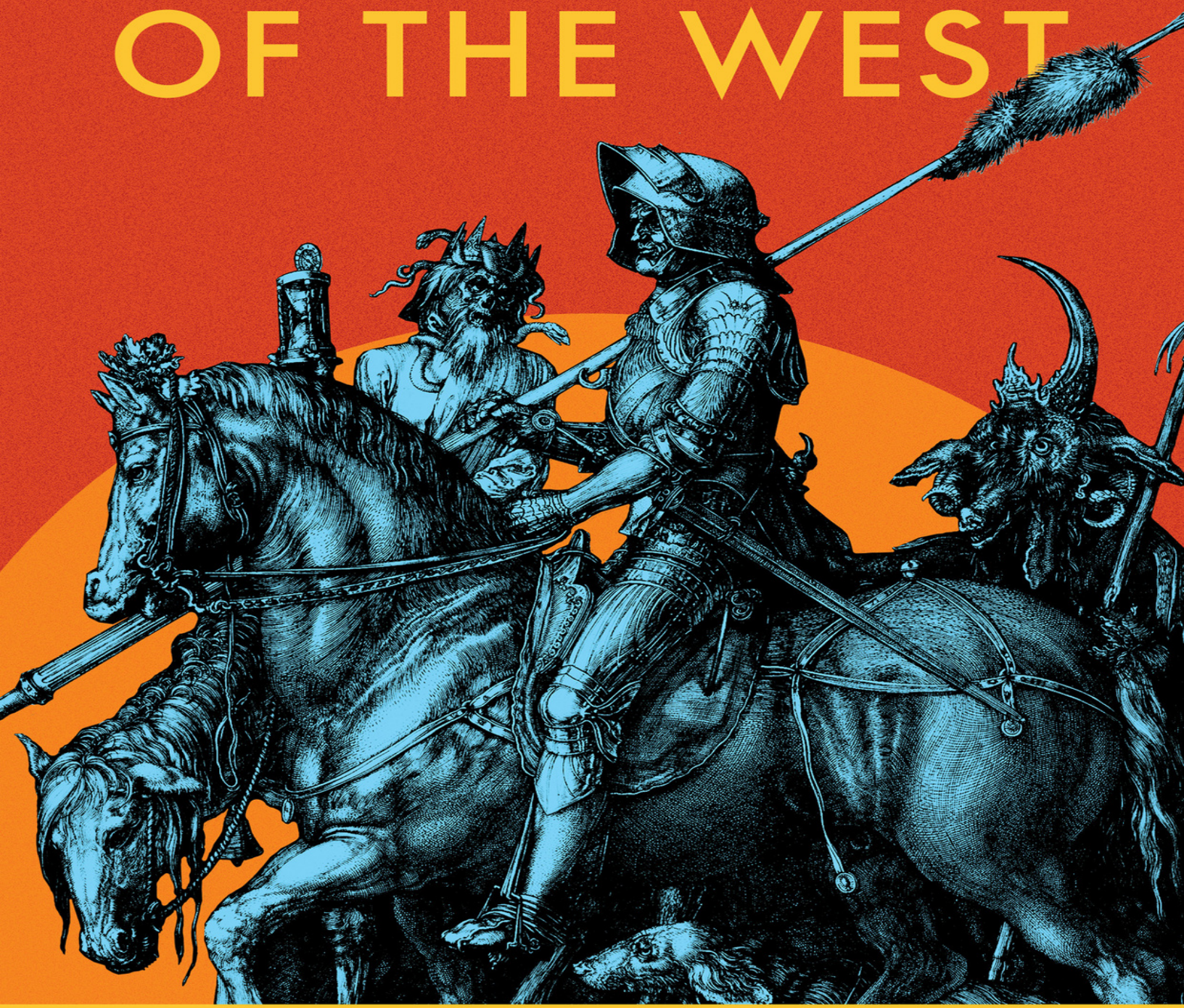
DOMINIQUE VENNER

SAMURAI OF THE WEST



A HANDBOOK FOR DISSIDENTS

FOREWORD BY ALAIN DE BENOIST

DOMINIQUE VENNER

SAMURAI OF THE WEST

A HANDBOOK FOR DISSIDENTS

FOREWORD BY ALAIN DE BENOIST

Arktos

Londres 2025

Copyright © 2025 por Arktos Media Ltd.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción o utilización total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento (electrónico o mecánico), incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, sin la autorización por escrito del editor.

Arktos.com | Telegram | Gab.ai | Rumble | Facebook | Instagram | Substack | X

ISBN

978-1-917646-85-7 (Libro de bolsillo)

978-1-917646-86-4 (Tapa dura)

Traducido al Español por Alerto y Otrebla 2001 el 5/11/2025.

Traducción

Alexander Raynor

Edición

Jafe Arnold

Portada y maquetación

Tor Westman

Nota del traductor

Antes de que estudiar la historia de la Nouvelle Droite (Nueva Derecha Francesa) se convirtiera en mi razón de ser, conocí a Dominique Venner cuando los medios estadounidenses informaron sobre su suicidio en la Catedral de Notre-Dame de París, ocurrido el 21 de mayo de 2013. Según la prensa estadounidense, Venner se quitó la vida en protesta por la reciente aprobación de la ley de matrimonio igualitario en Francia (18 de mayo de 2013). Apresuradamente, construyeron una narrativa que lo retrataba como un católico tradicionalista, vil, reaccionario, homófobo y cascarrabias, alguien que simplemente arremetía contra el progreso social del mundo moderno. Pero cualquiera que conozca la vida, la obra y el legado intelectual de Dominique Venner sabe que esta caricatura es una grave tergiversación. Venner no era cristiano, ni el matrimonio igualitario fue el principal detonante de su acto final. Como ya es habitual en la prensa convencional, su retrato sirvió más para reforzar narrativas ideológicas que para transmitir la verdad. La admiración de Venner por la civilización cristiana era sincera, aunque se mantenía al margen de la fe. Sin embargo, Venner tampoco se consideraba pagano, al menos no en el mismo sentido que alguien como Jean Mabire, quien lucía un collar con el símbolo de Mjölnir. Dominique le dijo una vez a su esposa, Clotilde: «No se resucita una religión muerta». Dicho esto, gran parte de la visión del mundo de Venner estaba influenciada por las epopeyas de Homero. Si hubiera que definir su identidad con una sola palabra, esa palabra sería «europeo». No era simplemente un hombre nacido en el continente europeo; era un hombre moldeado por la esencia civilizatoria de Europa y profundamente devoto a ella.

Dominique Venner nació en París el 16 de abril de 1935, hijo de un modesto arquitecto. Su madre falleció de tuberculosis cuando él tenía siete años. La pérdida de su madre a tan temprana edad le inculcó una sensibilidad estoica y una marcada inclinación por la soledad. Tras obtener el bachillerato y cursar brevemente estudios en la École des Beaux-Arts, Venner se alistó en el ejército francés a los 18 años. Su carrera militar resultaría decisiva.

Se ofreció voluntario para luchar en la Guerra de Independencia de Argelia (1954-1962), un brutal conflicto entre Francia y los nacionalistas argelinos que buscaban la independencia. La guerra no solo devastó Argelia, sino que también dividió profundamente a la sociedad francesa, provocando protestas y violencia tanto en el norte de África como en la Francia continental. Políticamente inestable, la Cuarta República demostró ser incapaz de resolver la crisis, un fracaso que, en última instancia, catalizaría un cambio político radical en la Francia de posguerra. Venner se unió al 4.º Batallón de Cazadores a Pie como sargento, sirviendo en el terreno accidentado cerca de la frontera con Túnez y luchando contra los insurgentes del Frente de Liberación Nacional (FLN) en lo que más tarde describió como una «pequeña guerra medieval». Llevaba consigo un ejemplar de La genealogía de la moral de Nietzsche, recurriendo ya a los pensadores que moldearían su visión del mundo. Condecorado con la Cruz del Combatiente, abandonó Argelia en 1956, desilusionado no solo por la brutalidad del conflicto, sino también por lo que consideraba la cobardía política del Estado francés. Esta desilusión lo radicalizó. De vuelta a la vida civil, se sumergió en el nacionalismo militante, convirtiéndose en una figura clave de Jeune Nation, un grupo revolucionario fundado en 1949 y liderado por Pierre Sidos, que fusionaba el anticomunismo con un rechazo visceral al orden liberal de la posguerra. Jeune Nation era conocida por su activismo, a menudo violento, y por su iconografía: la cruz celta. Venner no fue un simple participante, sino uno de los operativos más comprometidos del movimiento, participando en batallas callejeras, ataques contra objetivos políticos y, finalmente, complots contra el gobierno francés durante la crisis argelina. Jeune Nation se convertiría en la organización nacionalista francesa más prominente de la década de 1950, llegando a alcanzar entre 3.000 y 4.000 miembros. Un ejemplo de su activismo fue la protesta contra la intervención militar soviética durante los levantamientos húngaros de 1956: activistas de Jeune Nation irrumpieron en la sede del Partido Comunista Francés en París y prendieron fuego al edificio.

Tras el Putsch de Argel de mayo de 1958 —una rebelión protagonizada en Argel por oficiales militares franceses y pied-noirs (europeos residentes en Argelia) que, convencidos de que el gobierno francés los abandonaba, formaron un Comité de Salvación Pública y exigieron el regreso de Charles de Gaulle como líder firme—, la Asamblea Nacional cedió a la presión y le otorgó a De Gaulle poderes extraordinarios. En pocas semanas se convirtió

en jefe de gobierno y, en 1959, instauró la Quinta República con una nueva constitución. Posteriormente, el ministro del Interior, Jules Moch, promulgó un decreto disolviendo la Jeune Nation.

Venner continuó su activismo clandestino. Participó en la Semana de las Barricadas de enero de 1960, cuando pied-noirs y nacionalistas franceses que se oponían a la independencia de Argelia levantaron barricadas por toda Argel, ocuparon edificios gubernamentales y esperaban apoyo militar para su causa. Al no llegar dicho apoyo, estallaron violentos enfrentamientos entre manifestantes y fuerzas gubernamentales, con numerosas víctimas. El levantamiento fracasó el 1 de febrero, con arrestos masivos que se extendieron incluso a la Francia continental, atrapando a simpatizantes como Jean-Marie Le Pen.

En abril de 1961, las actividades clandestinas de Venner culminaron con su arresto. Su captura frustró su plan para asaltar el Palacio del Elíseo, un audaz proyecto que, presumiblemente, pretendía acabar con la presidencia de De Gaulle por cualquier medio. Si bien Venner no pudo llevar a cabo dicho atentado debido a su arresto, De Gaulle fue blanco de repetidos intentos de asesinato durante esos años, entre los que destaca el atentado de Petit-Clamart del 22 de agosto de 1962, en el que conspiradores de la OAS, bajo el mando del teniente coronel Jean Bastien-Thiry, estuvieron a punto de asesinarlo a él y a su esposa. Bastien-Thiry fue ejecutado posteriormente por un pelotón de fusilamiento, la última ejecución de este tipo en Francia, y los historiadores estiman que De Gaulle sobrevivió a unos 30 atentados a lo largo de su vida.

En el momento de su detención, Venner se encontraba almorzando con Pierre Sidos en un restaurante parisino; Sidos logró escapar, pero Venner resultó herido y fue detenido por la policía. Fue condenado a tres años de prisión por «recrear una liga disuelta» y «atentar contra la seguridad del Estado», cumpliendo finalmente 18 meses en la prisión de La Santé entre 1961 y 1962. Contrariamente a los rumores posteriores, Venner nunca fue miembro formal de la Organización del Ejército Secreto (OAS), aunque muchos de sus antiguos compañeros de la Jeune Nation sí se unieron a la organización.

Fue durante su encarcelamiento cuando Venner comenzó a reevaluar críticamente el fracaso del nacionalismo francés. Reflexionando sobre el colapso de la causa franco-argelina y la impotencia de la OEA, concluyó que el activismo violento por sí solo, sin una doctrina sólida, estaba

condenado al fracaso. De esta idea surgió su breve pero contundente ensayo «Pour une critique positive» (1962), un texto fundamental que planteó la necesidad de un trabajo ideológico disciplinado y a largo plazo. ¹ Inspirándose en el «¿Qué hacer?» de Lenin, Venner abogó por un nuevo tipo de cuadro nacionalista: intelectualmente riguroso, históricamente fundamentado y con conciencia metapolítica.

Esta visión se materializó en 1963 con la fundación de Europe-Action, un movimiento y revista dedicados a revitalizar el pensamiento nacionalista en Europa. Rechazando la nostalgia y el chovinismo, Venner y sus colaboradores —muchos de ellos provenientes de la Federación de Estudiantes Nacionalistas (FEN) (1960-1967), organización estudiantil fundada como sucesora de Jeune Nation— abogaron por una identidad paneuropea racializada, basada en el realismo biológico, la continuidad cultural y una filosofía antiegalitaria. Promovió la idea de Europa como un bloque civilizatorio unificado por una herencia indoeuropea compartida y amenazado por la inmigración, el comunismo y el liberalismo.

Europe-Action funcionó como centro de estudios y plataforma de formación, publicando obras de figuras emergentes como Alain de Benoist (bajo el seudónimo de «Fabrice Laroche»), Jean Mabire y Jean-Claude Valla. También publicó obras que glorificaban a los movimientos de resistencia anticomunistas y a los disidentes. A pesar de su imagen militante, el proyecto era principalmente intelectual: una realineación estratégica más que una llamada a las armas. Puede decirse que Europe-Action fue el precursor de la Nueva Derecha francesa. A pesar de su corta existencia (1963-1966), Europe-Action impulsó las carreras políticas de muchos vinculados al nacionalismo francés, como François Duprat y Pierre Bousquet, quienes posteriormente serían miembros fundadores del Frente Nacional (FN), hoy conocido como Agrupación Nacional (RN), el mayor partido político de Francia.

El papel de Venner en esta transición de activista callejero a teórico marca un momento clave en la genealogía de lo que se convertiría en la Nueva Derecha francesa. Si bien Europe-Action nunca gozó de un apoyo masivo, sus ideas perduraron a través de GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne), fundada en 1968, y a través de las estrategias metapolíticas que moldearían el pensamiento de la derecha radical en Francia durante décadas. Contrariamente a la versión oficial, Venner no fue miembro fundador de GRECE ni perteneció

formalmente a ella. En cambio, en 1968 fundó el efímero Institut d'études occidentales (IEO). Ese mismo año, las revueltas de mayo del 68 —protestas estudiantiles masivas y huelgas laborales que paralizaron brevemente el país— sacudieron al establishment francés y erosionaron la autoridad política de De Gaulle, lo que provocó su dimisión al año siguiente. Irónicamente, mientras Venner se retiraba del activismo político para centrarse en la historia, el panorama político a su alrededor se intensificaba aún más.

En las décadas siguientes, Venner se retiró del activismo político y se dedicó a la escritura histórica. Historiador autodidacta, produjo obras aclamadas sobre la Guerra Civil Rusa, las Waffen-SS y la historia de las armas de fuego y la caza. Venner escribió varios libros sobre historia contemporánea, comenzando con Baltikum (1974), sobre los Freikorps alemanes que estuvieron activos entre 1918 y 1923. Posteriormente, revisó este material en Histoire d'un fascisme allemand, 1918–1934 (1996), enriquecido por su correspondencia con Ernst Jünger. Le siguieron otras obras históricas: Le Blanc Soleil des vaincus (1975), sobre la Guerra de Secesión estadounidense; Histoire de l'Armée rouge (1981), que le valió el Premio Broquette-Gonin (literatura) de la Academia Francesa en 1981; Le Coeur rebelle (1994), una obra biográfica y reflexiva sobre su activismo y un hito importante en su trayectoria; Gettysburg (1995); Historia crítica de la Resistencia (1995); Les Blanc et les Rouges: Historia de la guerra civil rusa (1997); Historia de la colaboración (2000); Historia del terrorismo (2002); De Gaulle, la grandeur et le néant (2004). También fundó y dirigió dos destacadas revistas de historia, Enquête sur l'histoire (1991-1999) y Nouvelle revue d'histoire (2002-2017). Su libro histórico Histoire et tradition des Européens (2002) ofreció una visión amplia de la identidad europea como una continuidad civilizatoria desde Homero hasta el presente. Poco después, Venner escribió otra obra maestra, Le Siècle de 1914 (2006), que explora las causas y consecuencias de la Primera Guerra Mundial en relación con la civilización europea del siglo XX. Su última obra, publicada antes de su muerte, Le Choc de l'histoire (2011), una serie de entrevistas realizadas a su esposa, Clotilde Venner (bajo el seudónimo de «Pauline Lecomte»), se convirtió en la primera de sus obras históricas y políticas en ser traducida al inglés.[2]

La visión del mundo de Venner se forjó en la búsqueda de arraigo, tradición y heroísmo estético en una época desencantada. Vio en el mito

precristiano y el espíritu guerrero de Europa una alternativa espiritual al nihilismo moderno. En 2013, puso fin a su vida en un dramático acto de protesta en la catedral de Notre-Dame, dejando tras de sí un último testamento, Un samouraï d'Occident, publicado poco después de su muerte, en el que instaba a los europeos a despertar a su herencia olvidada. Un año después, tras su fallecimiento, en la cima del monte Olimpo, se fundó el Instituto Iliade. El Instituto Iliade es un centro de estudios dedicado a la «memoria europea a largo plazo», que cumple los deseos póstumos de Dominique Venner. Hoy, el Instituto Iliade es el heredero del legado de Dominique Venner y de la lucha por defender la civilización europea.

Para comprender mejor la verdadera motivación tras el acto final de Venner, hemos incluido su nota de suicidio, «Razones para una muerte voluntaria». En ella, vemos que el autosacrificio de Venner no fue una simple protesta contra una ley en particular, sino un gesto simbólico final que se convirtió en un grito de guerra contra lo que él percibía como la lenta pero sistemática aniquilación de la identidad europea. Esta protesta se dirigía directamente a lo que desde entonces se ha denominado «El Gran Reemplazo», término acuñado por el escritor francés Renaud Camus para describir el desplazamiento demográfico y cultural de los pueblos blancos europeos a través de la inmigración masiva y el desmantelamiento ideológico de las tradiciones nacionales. Si bien la clase dominante y sus medios de comunicación se burlan del concepto y lo tachan de teoría conspirativa paranoica, la realidad es innegable. Basta con pasear por las calles de ciudades como París, Londres, Roma o Nueva York para presenciar la transformación con los propios ojos. Las mismas élites que insisten en que el reemplazo es un mito celebran la futura condición de minoría de los europeos nativos en sus propias tierras, una contradicción que solo puede reconciliarse mediante la alquimia del doble discurso orwelliano. La muerte de Venner no fue un acto de desesperación, sino de desafío. Fue un mensaje para quienes aún vivimos: recuerden quiénes son y luchen por lo que queda de nuestra civilización antes de que se extinga para siempre.

Dominique Venner encarnó el arquetipo del «poeta guerrero» en el sentido más literal: un hombre que vivió por la espada antes de consagrarse a la pluma, pero que jamás renunció a la disciplina, el honor y el sentido del destino forjados en la batalla. Su servicio en Argelia, marcado por su valentía física y una visión lúcida de las brutales verdades de la guerra,

inspiró una vida dedicada a la escritura, que combinó erudición histórica con un estilo de prosa estoico y marcial. Para Venner, el verdadero guerrero es también guardián de la memoria, artesano de las palabras tanto como de los hechos, que busca la belleza y el significado en medio de las duras realidades de la historia. Al igual que los héroes homéricos a quienes veneraba, concebía la vida como un campo de acción donde el coraje, la lealtad y la búsqueda de la excelencia podían ennoblecer la existencia, y donde la palabra escrita podía preservar el espíritu de esa lucha para las generaciones venideras.

Hace poco, releí el libro de Guillaume Faye, *Por qué luchamos*. Cuando se publicó por primera vez en 2001, Faye proclamó que si los europeos no despertaban de su letargo en los próximos 20 años, todo estaría perdido. Ya entonces era evidente que, si los europeos no actuaban pronto, sería imposible salvar nuestra civilización. Su advertencia no solo fue profética; fue un último ruego a un pueblo al borde de la destrucción cultural y demográfica. En la última década, me gustaría pensar que hemos atendido el último llamado de Dominique Venner, ya que poco después de su muerte, el mundo occidental se vio sacudido por una ola de protestas. Los movimientos populistas y los jóvenes europeos blancos se han alzado en armas por todo el mundo. Lo que antes parecían voces aisladas de disidencia se ha convertido ahora en un coro de desafío. La contraofensiva por la supervivencia de la civilización europea ha comenzado. Ha llegado la ayuda. Los europeos han despertado. Pero ahora que el despertar ha comenzado, la pregunta sigue en pie: ¿tendremos la fuerza y la unidad para llevar esta batalla hasta el final? La respuesta es que debemos hacerlo, porque no hay otra opción. Que las oraciones e himnos de este breviario les sean de gran ayuda en esta lucha.

Quiero agradecer a mi amigo Alain de Benoist por su prólogo y elogio fúnebre. Agradezco a la editorial francesa La Nouvelle Librairie por haber cedido los derechos de traducción a Arktos Media. Finalmente, quiero agradecer a la familia Venner, en especial a Clotilde y Guillaume Venner, por su colaboración en este proyecto para dar a conocer la obra de Dominique Venner al público angloparlante.

Alexander Raynor

8 de agosto de 2025

Prefacio

Por Alain de Benoist

No se puede abordar «Samuráis del Oeste» como cualquier otro libro. Al leer frases como «La muerte solo sufrida carece de sentido. La muerte deseada adquiere el significado que uno le otorga, incluso cuando no tiene utilidad práctica», o «Es aquí y ahora donde se desarrolla nuestro destino hasta el último segundo. Y este último segundo es tan importante como el resto de la vida. Es al decidir por uno mismo, al desear verdaderamente el propio destino, que se vence a la nada», resulta difícil no sentir temblar las manos.

Dominique Venner terminó de escribir este libro el día del solsticio de invierno de 2012. Sabía entonces —y lo había sabido desde hacía tiempo— que se quitaría la vida. Se suicidó en París el 21 de mayo de 2013; sabemos dónde y cómo. Su último libro, publicado pocas semanas después, es, en efecto, un testimonio. Esta muerte voluntaria, de la que François Bousquet escribió que fue «largamente contemplada, meticulosamente preparada y serenamente llevada a cabo» y que «encierra la nobleza de alma que marcó cada etapa de su vida», es, sin duda, la que ilumina y da pleno sentido a su libro.

Samurái de Occidente es un libro sencillo, en el mejor sentido de la palabra: guiado por una línea clara, una línea que bien podría llamarse matutina o aurora boreal, porque revela verdades. La verdad, en última instancia, siempre es muy simple. Las complicaciones surgen solo cuando hay que argumentar. Dominique Venner no era un intelectual, ni, estrictamente hablando, un teórico. (Por buenas y malas razones, ¡no sentía simpatía por los intelectuales!). Sin embargo, su ensayo llega al meollo de las cosas, a la esencia misma. Se entiende por qué al leer las palabras de este admirador sin reservas de los poemas homéricos —«esos poemas sagrados nos dicen lo que fuimos en nuestros albores, como ningún otro»—, quien escribe que «Homero muestra, pero no explica, no conceptualiza». Tal es el camino que sigue Venner. Para presentar y hacer comprensible su visión del mundo, él también muestra. Trae a la vista, y a

través de ella, a la mente, lo que atañe a la verdad de la historia, la verdad del hombre y la verdad del mundo.

Este libro pretende presentar una cosmovisión estructurada. Venner afirma: «El primer principio del estoicismo es la coherencia» (el segundo, «la indiferencia ante las cosas indiferentes»). Su cosmovisión es, asimismo, totalmente coherente. Hace hincapié en dos ejes: la relación del ser humano con la naturaleza y los modelos éticos que le permiten alcanzar su máximo potencial. La mayor parte de este libro, que entrelaza material de diversos textos publicados en los últimos años de forma que resalta su coherencia, se dedica a estos dos temas.

En primer lugar, la belleza de la Naturaleza: esa Naturaleza que, como dijo Heráclito, «ama esconderse», desacralizada desde hace tiempo, pero siempre fuente de refugio. «En ruptura absoluta con la sabiduría antigua», escribe Venner, «la razón de los modernos, cristianos o ateos, ha pretendido eliminar el encanto de la Naturaleza junto con la percepción de los límites necesarios y el sentimiento trágico de la vida cultivado desde Homero». Explica cómo regresar a ella de una manera que recuerda al «retiro a los bosques» que Ernst Jünger evocó en El paso del bosque.

¿Y la compostura? «Significa ser la propia norma mediante la fidelidad a una norma superior. Mantenerse firme ante la nada. Estar alerta para no "recuperarse" jamás de la juventud. Preferir enfrentarse al mundo antes que doblegarse ante él». Venner repasa algunos de los «maestros de la compostura» que le son familiares: los héroes homéricos, a quienes dedica algunas de sus páginas más brillantes; los antiguos romanos, cuyas vidas giraban en torno a la gravedad, la virtud y la dignidad; los estoicos, que «hicieron del suicidio el acto filosófico por excelencia, un privilegio humano negado a los dioses»; y, finalmente, los samuráis.

La portada del libro presenta el famoso grabado de Durero, El caballero, la muerte y el diablo (1513). «El solitario caballero de Durero, con una sonrisa irónica en los labios, cabalga indiferente y sereno. Ni siquiera mira al diablo». Dominique Venner se sentía claramente hermano de este gran rebelde que ha perdurado a través del tiempo y que aún nos interpela. Sin embargo, quien pensaba que las grandes civilizaciones son «planetas distintos» tampoco dudó en presentarse como un «samurái de Occidente», un adepto a los preceptos del Bushido. Un capítulo de su libro incluso propone un «desvío por Japón, ejemplo de completa alteridad en comparación con Europa».

«Existir es luchar contra lo que me niega», afirma Dominique Venner. Desde la invasión programada de nuestras ciudades hasta el borrado deliberado de la memoria europea, página tras página, continúa arremetiendo contra aquello que le niega. Desafía la «metafísica de lo ilimitado», ese exceso (hybris) con el que el hombre ha buscado dominar el mundo, confundiendo «más» con «mejor». «Si los europeos han sido capaces de aceptar lo impensable durante tanto tiempo», escribe también, «es porque han sido destruidos desde dentro por una cultura muy antigua de culpa y sumisión», y propone oponer a esta cultura una ética del honor: «Deseo que en el futuro, desde el campanario de mi pueblo, así como desde los de nuestras catedrales, se siga escuchando el tañido apacible de las campanas. Pero deseo aún más que cambien las invocaciones que se escuchan bajo sus bóvedas. Deseo que se deje de implorar perdón y piedad y, en cambio, se invoque vigor, dignidad y energía».

Dominique Venner reivindicó la tradición, un término que definió de manera singular: «La tradición es la fuente de las energías fundacionales. Es el origen. Y el origen precede al comienzo […] La tradición no es el pasado, sino, por el contrario, aquello que no desaparece y que siempre regresa bajo distintas formas». Es al encarnar la tradición que Antígona se enfrenta a Creonte, en nombre de una legitimidad inmemorial opuesta a la legalidad del desorden establecido. «El rebelde mantiene una relación íntima con la legitimidad. Se define a sí mismo en contraposición a lo que percibe como ilegítimo».

Por eso mismo Venner rechazaba todo fatalismo histórico. Quienes lo conocieron saben lo ajenos que le resultaban los discursos negativos, los ataques personales y los chismes. Igualmente ajenos le eran aquellos profetas del apocalipsis que proclamaban una decadencia inevitable. Si se dirige a una Europa «dormida», lo hace con la certeza de que despertará. Martin Heidegger escribió que el hombre es inagotable, en el sentido de que siempre guarda más reservas de las que muestra: «Siempre hay una provisión del ser». Venner simplemente dice: «La historia es el reino de lo inesperado». Así, mediante su gesto romano, buscaba transmitir un mensaje de protesta («Confieso mi repugnancia por la impostura autosatisfecha de los poderosos e impotentes señores de nuestra decadencia»), pero también uno fundacional —es decir, de voluntad y esperanza— de una «esperanza razonada y argumentada», como escribió Bruno de Cessole.

Este «breviario» no es ni un pequeño catecismo ni un recetario (aunque el autor ofrece algunos consejos «para existir y transmitir»). Es más bien una brújula. Es también una mano extendida que nos guía hacia las cumbres, donde el aire es más puro, donde las formas se definen con mayor claridad, donde se revelan los panoramas y se vislumbran los objetivos. Es una invitación a ser quienes somos. Y es de nuevo de Homero —de quien los antiguos decían que era «el principio, el medio y el fin»— de donde Dominique Venner extrae esta tríada, que resuena como una directriz: «La naturaleza como fundamento, la excelencia como meta, la belleza como horizonte».

Tras haber sido combatiente, este hombre, que ofrecía una curiosa mezcla de acero templado y terciopelo, de frialdad e incandescencia, de rigidez y elegancia (François Bousquet), se convirtió, con su muerte, en una figura de la historia francesa: un «hombre distinguido» en el sentido de Plutarco. El historiador ya forma parte de la historia. Lean su testamento.

Alain de Benoist

Prólogo

Si aún me quedara algo de compasión, podría compadecer a los inmigrantes del África subsahariana, el Magreb, Turquía o el subcontinente indio, traídos en masa con el fin de quebrar los salarios de los trabajadores europeos. Un objetivo sórdido, asociado al infame y perverso proyecto de desnaturalizar Europa mediante el reemplazo de población. En medio de sus dificultades, los inmigrantes encuentran, no obstante, en su favor la ayuda pública, las acciones caritativas, el apoyo de la solidaridad de sus clanes y el consuelo moral que les brinda el regreso al islam, la religión de su tierra natal.[4]

El destino de los franceses llamados «de souche» [de origen autóctono], aquellos a quienes, en los suburbios, se les llama «galos», me parece mucho más lamentable y desesperado. Y sé que ocurre lo mismo en toda la Europa actual, tan desfigurada. Por lo tanto, es para estos europeos «de origen autóctono» a quienes reservo mi compasión. Nadie habla jamás de ellos ni de su sufrimiento, salvo, de forma velada, cuando un disturbio obliga a los medios de comunicación a romper su silencio por un instante. Así, como ejemplo de un caso excepcional, tenemos el relato de una mujer francesa que lleva treinta años sobreviviendo en La Courneuve (en la Cité des 4000), cuyo anonimato respetaré: Catherine C.5

Este relato tiene valor como ejemplo. El tiempo transcurrido no atenúa su cruda realidad; al contrario, la ha empeorado.

Ser minoría en la propia casa…

El escenario, para empezar. Frente a su casa, un aparcamiento vacío cubierto de cenizas del que emergen algunos árboles medio carbonizados, vestigios de disturbios anteriores. Poco antes, unos veinte coches ardían bajo sus ventanas. Una moto sin tubo de escape circula con un ruido infernal. Da igual la fecha. Esto forma parte del día a día de los últimos galos que no han podido huir de los suburbios de la inmigración. Los medios de comunicación se atienen a la directiva general de no hablar del

tema. A veces, sin embargo, sí hablamos de ello, como en este caso, cuando millones de euros se esfuman y empieza a correr la sangre.

En el corazón de la Cité des 4000, su pulcro apartamento contrasta con el vestíbulo destartalado y el paisaje lúgubre y desolado de «Balzac». Para quienes no lo sepan, «Balzac» es un gigantesco bloque de viviendas, el único horizonte de Catherine C. ¿Y ella? «Una mujer menuda y elegante, de ojos muy azules, de más de cuarenta años, que disimula bien su hastío y limita sus salidas a lo estrictamente necesario». En este siniestro suburbio, ha mantenido su mundo, su «apartamento pulcro» y su elegancia. Sin embargo, la vida no ha sido amable con ella. Nacida en París, su padre la puso a trabajar en una fábrica a los dieciséis años para que pudiera ganarse la vida. Se escapó de casa, conoció a su exmarido y se quedó embarazada. Ha hecho de todo: cajera, limpiadora, repartidora de folletos, planchadora. Ha criado a sus cinco hijos, dos chicas y tres chicos, de entre diecinueve y veintiocho años, a quienes se esfuerza por guiar con firmeza.

Catherine ya no vota. Está decepcionada con los socialistas y no le gusta la derecha, «pero podría acabar simpatizando con la extrema derecha», según el periodista. Dice estar harta «de no hablar con nadie, de ver pasar a mujeres con velo que ni la miran, de oír el Corán a todo volumen en casetes, de que la miren raro si fuma durante el Ramadán».

Antes, en el pasado, era diferente. Solía ir a tomar el té con su vecino argelino. Todos se llevaban bien. «Ahora», dice, «me siento completamente aislada. Soy una minoría muy pequeña. Es difícil convertirse en minoría en tu propia casa, ¿sabes?».

Estas palabras dan vueltas en mi cabeza. Me siento inundada de tristeza, impotencia y también de admiración por esta mujer abandonada que, a pesar de todo, se mantiene en pie.

«Soy católica», continúa, «mi pareja es judía, los amigos de mis hijos son musulmanes. Lo novedoso es que los franceses de origen extranjero se están replegando a sus raíces, ya no se sienten franceses. Y yo, francesa, me siento mal». Le apena aún más que su hijo mayor, de 25 años, se haya convertido al islam. «Lo llevo muy mal», dice, «me repugna». Su hijo la reprocha que no lleve velo.

“Incluso mis hijos son de una cultura diferente a la mía. Para ellos, ser francés ya no significa nada. Ya no tienen nacionalidad; se identifican vagamente con una religión, la mayoritaria. Observan los gestos del islam, la forma de ser y de hablar de los musulmanes, y se enorgullecen de

pertenecer a la mayoría. No quieren ser franceses; les gustaría ser negros y beurs [árabes norteafricanos] como todos los demás, pero no se comportan como musulmanes. Tantas cosas incoherentes…"

¿Qué puede hacer Catherine C., una pequeña francesa abandonada? Nada más que lo que hace con lo que no le han dado. Es admirable que no se haya dejado llevar por la desesperación.

Pienso en ella mientras escribo estas líneas. Llevo mucho tiempo pensando en ella.[6] Pienso en todas las Catherine C., esas pequeñas mujeres francesas abandonadas. Y me invade una rabia violenta.

Pienso en quienes le han forjado este destino tan desesperanzador y en quienes no le dedican ni un gesto, ni una palabra, para demostrarle que no está sola y que luchamos por ella y sus hijos. Y para devolverle su única riqueza: el orgullo, aun estando sola y aislada, de ser francesa, una «gala», como se suele decir, portadora de una herencia de grandeza ancestral y belleza singular que nadie, jamás, podrá arrebatarle.

El caballero, la muerte y el diablo

Y ahí lo tienen: casi todo se ha dicho sobre lo que más me repugna hoy en día, lo que me convierte en un rebelde.

Añadiré de inmediato que tengo muchos otros motivos para la revuelta y la rebelión en este mundo que nos han fabricado: un mundo de sexo, diversión y dinero. Confieso mi repugnancia por la impostura autosatisfecha de los poderosos e impotentes señores de nuestra decadencia, corrompidos hasta la médula, esclavizados por los verdaderos poderes y las nuevas mafias. Sí, los arrogantes y patéticos señores de los medios de comunicación y la publicidad, de las religiones, la política y las finanzas me inspiran más desprecio que verdadera rebelión. Rebelarme sería reconocer en ellos una esencia de la que carecen. En el pasado, me rebelé contra un hombre cuya política me parecía perjudicial, pero este personaje, por más odioso que me pareciera entonces, poseía una verdadera grandeza. Hoy, frente a estos enanos pretenciosos y maliciosos, soy un rebelde. En pocas palabras, no me dejo llevar. Hace mucho que dejé de creer en discursos aduladores y moralizantes, meras cortinas de humo para planes ruinosos.

Por contraste y distancia, me siento en armonía con un gran rebelde que ha trascendido el tiempo y en quien nadie piensa, pero que, sin embargo, es el modelo por excelencia: el caballero de Durero.

El caballero, la muerte y el diablo… El admirable grabado de Alberto Durero de 1513. El brillante artista, que en otras ocasiones realizó por encargo tantas obras religiosas edificantes, muestra aquí una libertad desconcertante y audazmente provocativa… En aquellos tiempos, no era bueno ironizar sobre la muerte y el diablo, el terror de la gente buena y de otros, mantenido por aquellos que se beneficiaban de él.

Pero él, el solitario caballero de Durero, con una sonrisa irónica en los labios, sigue su camino, indiferente y sereno. Ni siquiera le dirige una mirada al Diablo. Sin embargo, este espantapájaros tiene fama de formidable. El terror de la época, como nos recuerdan tantas danzas de la muerte y compras de indulgencias, es que el Diablo acecha, esperando al acecho para arrebatar a los difuntos y arrojarlos a los braseros eternos del Infierno. El caballero se burla de esto y desdeña a este espectro, al que Durero quiso ridiculizar. Conoce la muerte. Sabe bien que está al final del camino. ¿Y qué? ¿Qué puede hacerle, a pesar de su reloj de arena que blande para recordarle el inexorable fluir de la vida? Eternizado por el grabado, el caballero vivirá para siempre en nuestra imaginación, más allá del tiempo. Solitario, al paso firme de su corcel, espada al cinto, el más famoso rebelde del arte occidental cabalga hacia su destino entre los bosques y nuestros pensamientos, sin miedo ni súplica. Una encarnación de una figura eterna en esta parte del mundo llamada Europa.8

La imagen del caballero estoico me ha acompañado a menudo en mis rebeliones. Es cierto que tengo un corazón rebelde y que no he cesado de rebelarme contra la creciente fealdad, contra la bajeza ensalzada como virtud, contra las mentiras elevadas a la categoría de verdades. No he cesado de rebelarme contra aquellos que, ante nuestros ojos, han deseado la muerte de Europa, de la civilización, del pueblo y del poder sin los cuales no sería nada. Mi vida se ha fusionado en parte con una era de regresión para los franceses y los europeos, precipitada por las catástrofes del siglo XIX, las secuelas de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra de Argelia, que anticipó la globalización estadounidense. A pesar de las jactanciosas ilusiones que se mantenían en Francia y en otros lugares, ya era evidente para mí, siendo muy joven, que las dos potencias hegemónicas unidas en Yalta en 1945, Estados Unidos y la Rusia estalinista, habían arrebatado a los europeos el control de su destino, lo cual repercutía en su vida cotidiana y en sus representaciones. Esto se ha intensificado más allá de 1990, tras el fin de la URSS, cuando Estados Unidos, convertido en hiperpotencia,

impuso su globalización financiera a otras naciones y pueblos, transformándolos en consumidores de productos inútiles y desechables.

Una cultura de autoodio

Pero, al reflexionar sobre este gran retroceso que acompañó la inmigración de colonos y la conquista islámica de Europa, he llegado a la conclusión de que si los europeos han podido aceptar lo impensable durante tanto tiempo, es porque han sido destruidos desde dentro por una cultura ancestral de culpa y compasión. También se debe a que se les ha inculcado la culpa en nombre de pecados que se les repiten constantemente. Innumerables académicos, arqueólogos, lingüistas, epistemólogos e historiadores de diversas épocas han trabajado incansablemente para demostrar que Francia y Europa son culpables de todo y, a la vez, no son nada. Ni siquiera son todos mercenarios; a menudo son «tontos útiles», como decían con desprecio los estalinistas para referirse a las figuras públicas que manipulaban en beneficio de su propaganda.

Un ejemplo típico de esta perversión se presentó en 2008 con la publicación de la obra académica del joven profesor Sylvain Gouguenheim, catedrático de historia medieval en la École Normale Supérieure de Lyon. ⁹ Frente a la idea establecida de que Occidente medieval descubrió el conocimiento griego únicamente a través de traducciones árabes, Gouguenheim demostró, mediante numerosos datos, que Europa siempre había mantenido contacto con el mundo griego, en particular gracias a Bizancio. Reveló, entre otras cosas, que la abadía de Mont-Saint-Michel había sido un activo centro de traducciones de Aristóteles desde el siglo XII. Por fortuna o desgracia para su autor, el libro de Gouguenheim fue objeto de un artículo laudatorio en Le Monde el 4 de abril de 2008, firmado por un conocido autor. Este hecho no pasó desapercibido y provocó una enorme movilización en círculos intelectuales predominantemente hostiles, ya sea por elección o por imitación, a cualquier arraigo europeo. El 25 de abril, Le Monde publicó información sobre «la conmoción de parte de la comunidad universitaria». A continuación, se publicaron unos 40 nombres. Este fue el comienzo de una auténtica «caza de brujas» cuyo objetivo era expulsar a Gouguenheim de la Universidad.

El 28 de abril, doscientos profesores, investigadores, personal administrativo, auditores, estudiantes y exalumnos de la ENS de Lyon,

donde impartía clases Sylvain Gouguenheim, lanzaron una petición. Este colectivo, de corte soviético, exigió una investigación, alegando que el libro en cuestión servía de munición a grupos xenófobos e islamófobos. La dirección de la escuela anunció la creación de un comité de expertos para evaluar las medidas a tomar. Y así fue. ¡Un procedimiento extravagante! Gouguenheim no había cometido otra falta que la de transgredir la moda intelectual del momento. El 30 de abril, el periódico Libération dio voz a 56 investigadores que reprocharon al libro de Gouguenheim una premisa con connotaciones políticas inaceptables. Esto fue solo el principio. Sin embargo, el gran medievalista Jacques Le Goff hizo un llamamiento a la calma, declarando estar indignado por los ataques contra su joven colega. Esto, sin duda, lo salvó de la destrucción total.

Uno se preguntaba, ingenuamente: ¿qué había llevado a varios "colectivos" a declarar la guerra al libro de Sylvain Gouguenheim? ¿Por qué tanto odio? La respuesta llegó en 2009 con una obra colectiva publicada por la importante editorial Fayard bajo el título Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante ("Los griegos, los árabes y nosotros. Investigación sobre la islamofobia académica"). Este denso panfleto de 370 páginas fue elaborado bajo la dirección de cuatro autores, entre ellos Alain de Libera. En la página 8, estos autores revelaron su motivación. Según ellos, "Aristóteles en el Mont-Saint-Michel" formaba parte de "una voluntad de 'liquidar' definitivamente Mayo del 68". La relación entre el libro de Sylvain Gouguenheim y la supuesta "liquidación" de Mayo del 68… ¡he aquí algo que no era evidente!

A pesar de lo absurdo de la justificación, esta reveló las motivaciones de los atacantes de Gouguenheim. Más allá de su frenética islamofilia, se mostraron tal como eran. En lugar de académicos enamorados de la verdad, se descubrieron antiguos o nuevos seguidores del movimiento del 68, teñidas de trotskismo, librando una vieja batalla ideológica bajo la apariencia de apoyar la inmigración musulmana. Una batalla que los llevó a vilipendiar a varios grandes medievalistas e incluso a atacar, póstumamente, a Fernand Braudel y su concepto de civilización.

Europa en dormición

La inculcación de un sentimiento de culpa en los europeos ha facilitado la invasión encubierta de sus territorios y el «gran reemplazo» de sus

poblaciones, algo sin precedentes en el pasado. Y si ha sido posible imponer esta monstruosa empresa, cuyas consecuencias se pagarán caras a largo plazo, se debe sin duda a la complicidad de élites perversas y decadentes, pero sobre todo a que los europeos, a diferencia de otros pueblos, carecen de memoria de su identidad y de conciencia de lo que son. Una arraigada y antigua base de cultura universalista, religiosa o secular, los predispuso a sufrir la invasión como algo normal, que las propias oligarquías gobernantes proclamaron deseable y beneficioso.

Tal es la realidad oculta, inseparable de un hecho histórico fundamental. Desde el fin de las dos guerras mundiales y su desenfrenada violencia, Europa ha entrado en un estado de letargo, a pesar de algunos discursos jactanciosos.¹⁰

Este estado de «dormición» es consecuencia de los excesos de furia asesina y fratricida perpetrados entre 1914 y 1945. Es también el legado que Estados Unidos y la URSS, las dos potencias hegemónicas surgidas de la Segunda Guerra Mundial, legaron a los europeos. Estas potencias impusieron entonces sus modelos extranjeros a nuestras tradiciones intelectuales, sociales y políticas. Si bien una de ellas ha desaparecido, sus efectos nocivos aún se sienten, sumiéndonos en una culpa sin precedentes. En palabras de Élie Barnavi, «el Holocausto se ha elevado a la categoría de religión civil en Occidente».[11]

Pero la historia nunca es estática. Quienes han alcanzado la cima del poder están condenados a descender de nuevo.

El poder, además, no lo es todo. Es necesario para existir en el mundo, para ser libre en el propio destino, para evitar la sumisión a los imperialismos políticos, económicos, mafiosos o ideológicos. Pero no puede escapar de las enfermedades del alma que tienen el poder de destruir naciones e imperios.

Incluso antes de las amenazas que plantean diversos peligros muy reales y las oposiciones de intereses e intenciones que no hacen sino intensificarse, los europeos de nuestro tiempo son, ante todo, víctimas de estas enfermedades del alma. En efecto, esta es la causa decisiva de su debilidad. Según quienes hablan en su nombre, carecen de pasado, de raíces, de destino. No son nada. Y, sin embargo, lo que tienen en común es único. Poseen el privilegio de la memoria y los modelos de una gran civilización atestiguada desde Homero y sus poemas fundacionales. Pero lo

ignoran. No han comprendido la novedad de las amenazas que impone la época.

Cinturón de Hierro y Territorio de Origen

En 2007, para clausurar el año de Vauban, el tricentenario de la muerte del gran estratega, una magnífica obra describió y mostró a través de impresionantes vistas aéreas los lugares fortificados creados o desarrollados por el infatigable constructor que fue el mariscal Vauban.12 Sabemos que le debemos la expresión "pré carré" [territorio patrio] para designar el reino de Francia, un reino que protegió contra toda amenaza externa mediante el "cinturón de hierro" de sus fortificaciones.

Hoy aún podemos contemplar gran parte de estas obras de arte, estas fortificaciones, admirables por su belleza, construidas en armonía con los escarpes naturales. Pero ¿qué queda del «cinturón de hierro» que defendía nuestras fronteras? Nada. Por eso, nuevos peligros se burlan de las fronteras. Estas fronteras son permeables a las migraciones menos deseadas y a los sofismas que las justifican. Un jefe de Estado llegó a decir que se regocijaba de que Francia fuera, en adelante, supuestamente multicolor a imitación de Brasil. Sobre esta cuestión, que compromete su futuro y el de sus descendientes, los franceses, como cualquier otro europeo, no han sido consultados, ni lo serán. Tal es la realidad de la democracia, que solo ofrece opciones insignificantes.

Antes de ser permeables a los migrantes, las fronteras eran permeables a la invasión de ideas. Fueron las que favorecieron la aceptación de lo inaceptable. Durante un debate organizado sobre el tema «Judíos y cristianos», Alain Finkielkraut, con su habitual lucidez, resumió el destino de los europeos con esta lapidaria fórmula: «¡No somos nada!»[13] En efecto, ante los horrores del siglo XX, afirmó, «nuestras democracias respondieron con la religión de la humanidad, es decir, con la universalización de la idea de lo similar y la condena de todo aquello que divide o separa a los hombres […] Esto significó que, para no excluir a nadie, Europa tuvo que desmoronarse, "desoriginarse", conservar de su herencia únicamente el universalismo de los derechos humanos. Tal es […] el secreto de Europa. No somos nada».

No todos los europeos se resignan a no ser nada. Algunos incluso se plantean la eterna pregunta que impone el peligro: ¿qué hacer?

Parodiando la famosa fórmula «Primero la política», tan obsoleta hoy como el «cinturón de hierro» de Vauban, diré por mi parte: «Primero la mística». La acción política es inconcebible sin el requisito previo de una mística capaz de dirigirla y responder al «no somos nada».

¿Qué mística? La del clan, por supuesto, de las fuentes y los orígenes; en otras palabras, de nuestra tradición y nuestra identidad. Cabe recordar, a este respecto, las palabras de Heidegger en su famosa entrevista con Der Spiegel en 1966: «Según nuestra experiencia y nuestra historia humana, sé que todo lo esencial y grandioso solo pudo nacer del hecho de que el hombre tuviera una patria y estuviera arraigado en una tradición». Nótese que, a diferencia de sus colegas en abstracciones, el filósofo invocó «nuestra experiencia y nuestra historia».

La tradición no es una adición compuesta. La tradición es la fuente de las energías fundacionales. Es el origen. Y el origen precede al comienzo. Así sucede con todos los pueblos, grandes o pequeños, que han perdurado en su ser a través del tiempo: árabes, vascos, hebreos, japoneses, africanos, chinos… Y esto es cierto para los europeos, ricos en sus pequeñas patrias y herencias que son múltiples manifestaciones de su gran tradición de príncipes, aquellos cantados antaño por los poemas primigenios de la antigua Grecia.

Ser un rebelde hoy

Gran parte de mi trabajo como historiador meditativo se ha guiado por dos fuertes percepciones: la de las catástrofes europeas del siglo XX y la de la ablación de nuestra memoria, o dicho de otro modo, la conciencia de nuestra incapacidad para afrontar los desafíos. Pero ahora, en el ocaso de mi vida, observo los primeros indicios de un despertar en el que siempre he creído, aunque sin esperar verlo jamás en vida.

Nunca he admitido que la decadencia y el declive europeos fueran fatales. A diferencia de tantos intelectuales que veo parloteando, en mi juventud fui primero combatiente antes de convertirme en historiador y ensayista. Esto, sin duda, explica, junto con ciertos rasgos adicionales de temperamento, una visión como la mía, nada convencional, de la historia en construcción. La historia no es una ciencia exacta. Independientemente de lo que se pueda afirmar sobre ella, no es una ciencia en absoluto, pero utiliza métodos científicos. Es conocimiento y poesía. Este conocimiento no

está destinado a la satisfacción de investigadores, profesores o académicos. Su función es elucidar los misterios del pasado, el nacimiento y la caída de los poderes, el comportamiento y las razones de los actores, grandes y pequeños, causas y consecuencias. Su función es iluminarnos sobre nosotros mismos y sobre el mundo incierto en el que vivimos. Este conocimiento puede restaurar nuestra memoria fragmentada. Procede mediante analogías y comparaciones. No es neutral. Es creadora de significado. Por eso este conocimiento es a la vez peligroso e intoxicante para aquellos que, más allá de la curiosidad y la distracción, extraen de él sus razones para ser, para actuar y para tener esperanza.

Así, he extraído del pasado todo lo que podía ofrecerme para comprender el presente y vislumbrar las promesas del futuro, incluso en la oscuridad. Si bien me he beneficiado de algunas de ellas, me he mantenido al margen de las disputas académicas que han desgarrado al mundo intelectual. Apoyándome en el conocimiento del largo pasado de las grandes civilizaciones, no creo en las fatalidades históricas. Ni en las imaginadas por Vico o Spengler, ni en las teorizadas por Marx o, más recientemente, por algunos Fukuyama. A menudo lo he explicado.

¿Cómo no ser rebelde hoy en día? En vísperas de las guerras de religión, en su Discurso sobre la servidumbre voluntaria, Étienne de La Boétie, amigo de Montaigne, señaló las sutiles formas de tiranías encubiertas que se sufren al cerrar los ojos. En nuestros países europeos, nuestra época está plagada de tiranías enmascaradas. Contra ellas me he rebelado.

Existir es luchar contra lo que me niega. Ser rebelde no consiste en coleccionar libros impíos y soñar con complots fantasmagóricos o guerrillas en los Cárpatos. Significa ser la propia norma mediante la fidelidad a una norma superior. Mantenerse firme ante la nada. Estar alerta para no «recuperarse» jamás de la juventud. Preferir enfrentar al mundo antes que doblegarse ante él. Jamás, ante los reveses, plantearse la cuestión de la futilidad de la lucha. Se actúa porque sería indigno rendirse, y es mejor perecer luchando que rendirse.

El primer acto de rebeldía contra la sumisión consiste siempre en liberarse del miedo o la fascinación por las palabras. Las palabras evocan imágenes, tónicas o tóxicas, perturbadoras o embriagadoras. Es a través de las palabras, mediante su poder seductor, pérfido o intimidante, que un sistema dominante acorrala a quienes desea neutralizar, mucho antes de recurrir a otras armas más formidables. Elegir el nombre con el que se

designa a un adversario, nombrarlo, es ya imponerse sobre él, introducirlo involuntariamente en el propio juego, preparar su aniquilación o, por el contrario, liberarse de su dominio. Así actuaron el emperador Juliano, Maquiavelo, Voltaire, Nietzsche y Solzhenitsyn para ser libres.

Las palabras son armas. Darse palabras propias, y darse un nombre, es afirmar la propia existencia, la propia autonomía, la propia libertad. Así podemos asumir el nombre de rebelde.

El rebelde mantiene una relación íntima con la legitimidad. Se define a sí mismo en contraposición a lo que percibe como ilegítimo. Ante la impostura o el sacrilegio, se convierte en su propia ley por fidelidad a la legitimidad pisoteada. La rebelión surge primero del espíritu antes de recurrir a las armas. La voluntad de luchar, incluso en la desesperación, se encarnó en la Antígona de Sófocles. Su ejemplo nos introduce en el espacio de la sagrada legitimidad. Antígona es una rebelde por fidelidad. Desafía el decreto de Creonte por respeto a la tradición transgredida por el rey. Poco importa que Creonte tenga sus razones; estas no anulan el sacrilegio. Antígona, por lo tanto, se siente legitimada en su rebelión y acepta su precio. Podemos hacer nuestro este ejemplo transmitido por Sófocles. Pertenece a nuestra tradición.

La revuelta de las madres

La rebelión es hija de la indignación. Se mueve silenciosamente en las conciencias adormecidas. Y de repente, de forma inesperada, despierta donde menos se la espera. Así sucedió con el gran movimiento que captó gran parte de la opinión pública francesa en 2013 contra la ley Taubira[14] sobre el matrimonio homosexual.

Inicialmente, todos pensaron que este proyecto de ley era una de esas maniobras dilatorias con las que los políticos entretienen al público. Y luego comprendimos que tras esa maniobra se escondía uno de esos proyectos perversos con los que los fanáticos de la deconstrucción pretenden destruir los últimos cimientos que aún estructuran las sociedades europeas.

La cuestión planteada por la ley no guardaba relación alguna con el respeto a las particularidades sentimentales o sexuales de una minoría. La homosexualidad no es una novedad histórica. Sería fácil enumerar a los ilustres personajes, reyes, reinas o grandes señores de antaño que preferían

la intimidad con personas del mismo sexo, y a quienes las antiguas crónicas ridiculizaban en ocasiones.

La vida privada es asunto de cada uno. Siempre que las preferencias personales no degeneren en manifestaciones escandalosas o provocativas, no hay nada que objetar. En Francia, mediante el Pacto de Solidaridad Civil (PACS), la ley ha establecido un marco jurídico que permite a dos personas del mismo sexo (o de distinto sexo) convivir y beneficiarse de una serie de ventajas sociales y fiscales. Esto constituye una consagración legal del deseo de amor o afecto.

El matrimonio es algo distinto. No se trata de amor, aunque a veces sea su consecuencia. El matrimonio es la unión de un hombre y una mujer con el fin de procrear. Si se elimina la diferencia de sexo y la procreación, solo queda el amor, que puede desvanecerse. A diferencia de las asociaciones de padres y madres, el matrimonio es una institución creada con la vista puesta en los hijos, no un simple contrato.

Por eso, el proyecto de matrimonio igualitario se sintió como un ataque intolerable a uno de los pilares fundamentales de nuestra civilización. De ahí las inmensas manifestaciones populares del 13 de enero y del 24 de marzo, que anunciaron otras. Los cientos de miles de manifestantes (1.400.000, según los organizadores) que el 24 de marzo se congregaron en la Avenida de la Grande Armée, vieron en el nombre de esta famosa avenida un símbolo. Se consideraban la vanguardia del «gran ejército» de quienes se indignaban ante la «ley Taubira».

Una civilización entera puede ser destruida con un simple trazo de pluma. Los franceses lo saben bien, pues lo han experimentado varias veces en su historia desde 1789, e incluso antes. También saben por experiencia que reconstruir una civilización requiere siglos de esfuerzo.

Tras la primera manifestación, la del 24 de marzo congregó aún más participantes. Incluso llegó a ocupar parte de los Campos Elíseos, a pesar de las barreras de la policía antidisturbios y sus gases lacrimógenos.

Hay que estar ciego para no ver la realidad de esta movilización: una revuelta masiva contra la destrucción de la familia. Todo niño tiene derecho a saber de dónde viene, quién es su padre y quién es su madre. Es inútil recordar que, hace unos 33 siglos, la guerra de Troya se provocó para exigir respeto a la unión del rey aqueo Menelao y su esposa Helena, raptada por un príncipe troyano. Todos los reyes de la federación aquea habían jurado proteger el matrimonio de Helena y Menelao. Así pues, se unieron para

traer de vuelta a Helena a su hogar y a su hija Hermione. Su guerra culminó con la destrucción de Troya. Este fue también el pretexto de la Ilíada, el poema fundacional de nuestra civilización.

La manifestación del 13 de enero transcurrió en un ambiente bastante distendido. Los privilegiados que nos gobiernan trataron con desdén, al estilo soviético, el llamamiento que les dirigió esta multitud pacífica. Por eso, la siguiente manifestación, que de nuevo congregó a familias enteras y a un gran número de jóvenes, incluyendo chicos y chicas con mucha determinación, fue más tensa. Una vez más, quienes nos gobiernan trataron esta indignación popular, que no pudieron prever ni comprender, con tanta indiferencia y desprecio.

Al hacerlo, cometieron una grave falta. Cuando la indignación moviliza a semejantes masas, madres jóvenes y sus hijos, es señal de que se ha transgredido una parte sagrada de lo que constituye una nación, hasta límites insoportables. Es peligroso provocar una revuelta de madres.

El contenido de este breviario

El historiador meditativo que soy sintió muy pronto la necesidad de plasmar por escrito sus investigaciones y reflexiones sobre lo que observaba de su tiempo y lo que percibía como decadencia o despertar. El Breviario que aquí presento desarrolla esta idea en una nueva forma. Según la máxima de Rabelais, capta la «médula esencial». Este es el significado que le doy a la palabra «breviario»: una colección de escritos, reflexiones y ejemplos a los que se puede recurrir cada día para nutrir el pensamiento, las acciones y la vida.

Tras este prólogo, el primer capítulo contará al lector de dónde vengo, qué significa ser un “samurái de Occidente”, cómo me moldeó el horizonte de la guerra y cómo me enriqueció la reflexión histórica, fuente de la memoria y único antídoto verdadero contra las divagaciones del pensamiento.

El siguiente capítulo trata sobre lo que denomino la «metafísica de lo ilimitado», en la que vislumbro la matriz de las catástrofes presentes y futuras. Esta «metafísica» proviene de lejos. Impregna las mentalidades y las «representaciones» fundamentales. De ella se deriva todo lo demás: el dominio de la tecnología, el espíritu del neocapitalismo depredador, el crecimiento ilimitado y la degradación de la naturaleza. Entre sus

consecuencias, cabe mencionar las recurrentes crisis financieras y las conflagraciones previsibles en el futuro. No se pueden concebir remedios definitivos si no se han identificado las causas del mal, como me propongo hacer.

En aras de la higiene mental, propongo un «desvío a través de Japón». Este mundo, tan «moderno» como tradicional y refinado, representa una completa alteridad con respecto a Europa. Y, sin embargo, a menudo sentimos una admiración y empatía por el Japón de los samuráis. Al proponer este «desvío» a través de otro mundo, sugiero una nueva mirada al nuestro. Para pensar de una manera diferente, primero necesitamos escapar de las rutinas.

El cuarto capítulo se dedica a la ablación de la memoria europea y su reconquista mediante la «revolución» de la tradición. Esto no tiene nada que ver con las diversas tradiciones en el sentido común de la palabra. Tampoco se trata de una visión retrospectiva. La tradición no es el pasado, sino lo que perdura. Tras las apariencias compuestas de nuestra tradición —primero la grecorromana, luego la celta, después la cristiana y, finalmente, la secular— se descubre la perennidad oculta de nuestra tradición fundacional, el recurso último para afrontar las tribulaciones del espíritu y del comportamiento.

El quinto capítulo propone un retorno a las fuentes espirituales de la civilización europea mediante una lectura renovada de nuestros poemas fundacionales. El objetivo es extraer su significado siempre vigente. Lejos de una lectura escolástica o universitaria de Homero, la que yo emprendo busca redescubrir una sabiduría oculta y principios vitales: la naturaleza como fundamento, la excelencia como meta, la belleza como horizonte.

Antes del epílogo, el capítulo final propone una reflexión sobre lo que la sabiduría olvidada del estoicismo puede aportar a los europeos del futuro, mujeres y hombres, niños y adultos: «Lo que depende de nosotros». La escuela estoica de conducta permaneció presente dentro del cristianismo europeo, del cual formó parte integral. Sin embargo, nos interesa menos el estoicismo antiguo que el «neoestoicismo» como guía para la vida, la educación y el comportamiento, para liberarse de deconstrucciones perversas y provisionalmente triunfantes.

En el apéndice, sugiero consejos “para existir y transmitir”.

Como sin duda se habrá comprendido, aquí no se esbozan soluciones políticas, sino otra visión del mundo y de la vida, que se nutre de nuestras

fuentes más auténticas. Constituye el fundamento sobre el cual construir la vida personal de cada individuo, de las familias, las naciones y las comunidades. Pero también se pueden extraer de ella los principios sin los cuales resulta inconcebible cualquier gran política.

Capítulo I

Un samurái del oeste

Este Breviario es fruto de mis reflexiones personales, las de un samurái occidental que solo se concede el derecho a juzgar si está dispuesto a pagar el precio correspondiente. Este Breviario se nutre de numerosas obras académicas que se citarán, pero la responsabilidad de las interpretaciones recae exclusivamente sobre mí. Antes de continuar, debo explicar al lector mi origen y el fundamento de mis preguntas y respuestas.

Soy escritor e historiador. Escritor por gusto y pasión. La escritura ha sido desde hace mucho mi forma de expresión predilecta, la que favorece mi análisis, la precisión del pensamiento y sus matices, el uso de la palabra exacta. Es una exigencia embriagadora concebir, componer y corregir los propios textos, a menudo para escapar de los límites de la escritura lineal y adentrarse en la construcción espiral de lo que ha de convertirse en un fresco. Esta exigencia se ejerce hacia uno mismo y hacia lectores desconocidos, destinatarios impredecibles de botellas cargadas de significado y confiadas a los azares del mar. Es un ascetismo apasionante, agotador, maravilloso e interminable. Aplicado a la historia, su objetivo es ofrecer a los lectores el placer de comprender los temas más opacos y controvertidos, que se esclarecen sin simplificarlos, y de los que se extraen nuevas ideas.

Aprender historia participando en ella

Tengo muchos amigos que son historiadores universitarios y académicos en sus respectivos campos.15

Pero yo, por mi parte, elegí otro camino, ajeno a la docencia.

Deseaba tener la libertad absoluta para dedicarme a temas que despertaran mi pasión por comprender más allá de los caminos trillados, sin estar sujeto a las contingencias administrativas de la universidad. Sí, siempre he trabajado con pasión. Una pasión agudizada por la elección de situaciones extremas que revelan la verdad sobre los actores, sus errores y sus razones. Agudizada también por la dificultad de los períodos

controvertidos.¹⁶ Como otros antes que yo, llegué a la historia a través de investigaciones realizadas según las normas de la investigación histórica, cuestionando siempre los orígenes desconocidos de personajes, fenómenos y acontecimientos.

¿Cómo se llega a ser el historiador meditativo que soy, creador de significado, despertador de sueños? Desconozco la receta; intervienen demasiados misterios de la personalidad y de la vida. Sin embargo, puedo trazar sucintamente el itinerario que, en mi caso, me condujo a este resultado.

La historia, que tanto me ha ocupado a lo largo de mi vida, no es un asunto frío ni abstracto. Siempre ha estado repleta de dramas, conflictos, sangre, oscuridad, valor y belleza. Se ha dicho que es la huella que los hombres dejan en el destino. Extendida al conocimiento del arte, las creencias, los ritos, las costumbres, las transgresiones y los comportamientos íntimos, ofrece el espejo más elocuente de las permanencias y las rupturas que nos permiten comprender el nacimiento, el apogeo y la muerte de las ambiciones y los poderes.

Descubrí la embriaguez y las trampas que ofrece la historia al participar en ella desde muy joven, con un rango modesto, pero con total entrega. Esto comenzó al inicio de la lejana Guerra de Argelia, que viví en primera línea, de uniforme, voluntariamente, con menos de veinte años. Esta pequeña guerra irregular fue para mí una experiencia fundamental. La continuación de los acontecimientos me convirtió en testigo presencial del golpe de Estado del 13 de mayo de 1958, que permitió al general De Gaulle regresar al poder. Un regreso sumamente maquiavélico, acompañado de una fría mistificación. Esto provocó la revuelta de las víctimas y de los inocentes, con quienes me identifiqué a mi manera.¹⁷ Sentí solidaridad con los soldados caídos y los franceses cruelmente abandonados de Argelia. Pero la utopía de la integración multiétnica me seguía siendo ajena. Añadiré que no quería dejar escapar la oportunidad de participar en semejante aventura, que rara vez se presenta a una generación. Todo se movía de forma violenta e inesperada. Todo parecía posible. Quería formar parte de ello.

Conocemos la consecuencia inmediata de esta historia: el cruel, indigno y fallido desenlace de la guerra de Argelia. Sin embargo, el regreso al poder del general De Gaulle también tuvo efectos positivos en el fortalecimiento de los lazos franco-alemanes, una emancipación momentánea de la

influencia estadounidense en asuntos diplomáticos, así como en la formación de una imagen política altiva y provisionalmente restaurada.

Paradójicamente, la era gaullista concluiría diez años después, en mayo del 68, con un cambio de sociedad y de paradigmas, el paso de la «grandeza» a la farsa, el triunfo del magnate que desembocó en el de la «chienlit».¹⁸ Mientras se aguardaba un cambio provisional de opinión, los días de mayo del 68 estuvieron marcados por una huida bastante patética a Baden-Baden, una suerte de «Varennes» exitosa, mientras el Estado, que el día anterior aún rebosaba de arrogancia, se desvanecía. Estos años fueron, sobre todo, la señal que marcó la entrada de Francia y Europa en la nueva era del neocapitalismo de mercado proveniente de Estados Unidos, la transformación de los hombres en mercancías y máquinas de consumo. Esto se llevó a cabo con el apoyo activo de una intelectualidad hegemónica comprometida con la lógica del cambio perpetuo. ¡Fueron años verdaderamente fascinantes, llenos de sorpresas para un joven que los observó con una mirada ya histórica!

El horizonte de la guerra y la virilidad

Para Europa Occidental, devastada por el siglo de 1914 y el fin de los sueños heroicos, mayo del 68 constituyó una frontera entre dos mundos: el antes y el después.19

Un análisis histórico de los comportamientos, sin embargo, ampliaría el campo de observación. Consideraría la inversión de valores que sufrió Europa tras las dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945). En Francia, los efectos fueron algo más lentos. Este país permaneció como en un limbo hasta el final de la guerra de Argelia.

La importancia de esta pequeña guerra resulta entonces muy diferente de la que se le suele atribuir: para algunos, la culminación deseable de la descolonización; para otros, la muerte devastadora de un fragmento de su patria.

En realidad, el hecho fundamental que la historiografía pasa por alto podría resumirse de otra manera: el fin de la guerra de Argelia supuso la salida de Francia de la historia. Una historia que la había forjado espiritualmente como nación y le había otorgado un destino, por ambiguo que este fuera. Tras la conclusión de esta pequeña guerra, que los franceses consideraron el fin de todas sus guerras, el país quedó a merced de la

economía de mercado, el poder del dinero y el ocio y el consumo masivos como único destino.

Un país de larga tradición militar se vio inmerso en un mundo mental desprovisto del horizonte del conflicto. Un horizonte que siempre le había pertenecido, al igual que a Europa desde la más remota Antigüedad. Nadie ha reflexionado en profundidad sobre esta mutación.20

Mi tesis iconoclasta puede formularse en pocas palabras: la desaparición de la guerra del horizonte de nuestra historia ha conducido a la desaparición de la masculinidad en las sociedades de Europa Occidental. Me explicaré.

El hombre (vir para los romanos) solo se legitima en su virilidad por su función protectora y nutricia. De igual modo, la mujer se legitima en su feminidad, sobre todo, por la dulzura y la belleza que irradia y por la perpetuación de la vida que permite. Para que se entienda mejor, exageraré un poco.

En cuanto a los arquetipos, nada ha cambiado desde las primeras sociedades de cazadores organizadas en clanes. El arquetipo masculino sigue siendo el señor Cro-Magnon, cuya esposa e hijos esperan que traiga un ciervo para la cena y que proteja el hogar de los saqueadores. En cuanto al arquetipo femenino, siempre está representado por la señora Cro-Magnon, a quien le gusta charlar con sus amigas del clan, se arregla para recibir a su marido, le da hijos hermosos y mantiene vivo el fuego del hogar.

Cuando hablo de lo masculino en contraposición a lo femenino, no me refiero a personas concretas entre las que confluyen todas las excepciones. Y sé bien que las mujeres, al igual que tantas ilustres soberanas, artistas, educadoras y dinamizadoras de la vida social, siempre se han realizado mucho más allá del ámbito doméstico. Pero, como escribió una vez, con amena perspicacia, un psicólogo estadounidense que no había perdido la cabeza, hombres y mujeres proceden de planetas distintos. Los hombres vienen de Marte y las mujeres de Venus. En otras palabras, existen aspiraciones psíquicamente sexuadas, como la preponderancia que se otorga a la vida afectiva y a la seguridad en las mujeres, o, a la inversa, al gusto por la lucha y el poder en los hombres.

En el cine, mundo de arquetipos, la masculinidad se encarna en actores taciturnos y rudos que se desenvuelven con soltura en el conflicto. Son silenciosos y firmes. En ocasiones, son padres bastante groseros e inflexibles. La feminidad siempre se encarna en el cine en actrices delicadas

y bellas, cuyo mundo es el de la sensibilidad y la dulzura. Huyen del conflicto. Se compadecen de las víctimas de la vida, a veces incluso de las más indefendibles. Son reacias a castigar, algo que las mujeres reales saben hacer perfectamente si es necesario.

Como arquetipos, lo masculino y lo femenino son las dos contrapartes e indispensables polos de la vida. Son indispensables porque se complementan. Si uno de los polos desaparece, todo se desmorona. Lo masculino por sí solo engendraría un mundo de brutalidad y muerte. Lo femenino por sí solo... ese es nuestro mundo: los padres han desaparecido, los niños se han convertido en pequeños monstruos caprichosos, débiles y tiránicos. Los criminales no son culpables, sino víctimas o enfermos que deben ser mimados. Los psicólogos se multiplican mientras los psicópatas monstruosos se burlan de sus víctimas y desprecian a los jueces.

Feminismo contra la feminidad

Perseveraré en este terreno peligroso diciendo unas palabras sobre el feminismo, un movimiento que puede juzgarse por sus frutos. En Europa, donde la feminidad siempre fue respetada y celebrada, el feminismo no ha aportado nada al respeto; quizá incluso haya conducido a un retroceso. Por otro lado, ha permitido a las mujeres acceder a actividades o funciones que les estaban vedadas. También ha reconocido que la maternidad no es necesariamente la vocación de la mujer. En contrapartida, ha tenido la perversa consecuencia de negar la alteridad entre feminidad y virilidad, entre dulzura y rudeza. Una alteridad que, sin embargo, es la fuente de la atracción mutua y de toda relación erótica. En otras palabras, con el objetivo de promover lo femenino, el feminismo ha propagado una condena de la virilidad y una devaluación de la feminidad que han triunfado con la «teoría de género» (estudios de género) proveniente de Estados Unidos. Esta corriente afirma que la identidad sexual es el resultado de una construcción social. Ya en El segundo sexo, Simone de Beauvoir escribió: «No se nace mujer, se llega a serlo». Se inspiró en la teoría de Sartre, según la cual la identidad se reduce a la mirada que los demás dirigen hacia nosotros. Era una idea absurda, pero novedosa, por lo tanto interesante y «comercializable». Los teóricos de los estudios de género son feministas extremistas y homosexuales que pretenden justificar sus particularidades negando la existencia de mujeres y hombres, y sin duda también la de

ciervas y ciervos, gallinas y gallos… Dado que este sector de la población tiene un alto poder adquisitivo, su influencia en los responsables de la «publicidad» es considerable. Más aún, puesto que sus modas, difundidas por los medios, favorecen las novedades y tendencias que nutren al sistema comercial. Es evidente que, para estos chiflados privilegiados, el modelo familiar basado en la heterogeneidad de los sexos y en los hijos no es más que un «condicionamiento social» que debe eliminarse. De ahí las leyes o proyectos que legalizan el matrimonio homosexual y la adopción de niños, futuras víctimas de estos nuevos «padres».

En mayo de 2007, en La Nouvelle Revue d'Histoire n.º 30 (dossier «Mujeres y poder», p. 40), publiqué una recopilación de reflexiones de Madame Françoise Héritier, profesora honoraria del Collège de France, para quien las diferencias físicas entre hombres y mujeres provienen de la dominación ejercida por los hombres sobre las mujeres durante los milenios del Paleolítico. Al parecer, los hombres se reservaban la carne para sí mismos, mientras que obligaban a las mujeres a ser vegetarianas… como Hitler. No hay límites para los delirios ideológicos.

Salir de la guerra y salir de la historia

Es aquí donde encontramos la desaparición del horizonte bélico entre los europeos, sumada a la culpa nacida del terremoto del siglo XIX y del neocapitalismo globalizado. El feminismo no tiene nada que ver con esto. Este último es una consecuencia y solo ha amplificado sus efectos.

Hablar, como a veces se hace, de una "feminización" de nuestras sociedades me parece inapropiado. Lo que está en juego es su "desvirilización". Las señales de esto son visibles: el deterioro de la educación, la negación de la responsabilidad por delitos y faltas, la victimización de los culpables, el acompañamiento psicológico para afrontar las adversidades, las interpretaciones puramente compasivas de los conflictos, el temor a los peligros de la historia, la feminización de las funciones esencialmente masculinas de gobierno, justicia y protección.

Regreso a la lejana Guerra de Argelia. Una guerra que, en última instancia, no fue del todo sangrienta para el ejército francés, pero sí desgarradora para el pueblo francés, que fue expulsado de sus hogares, y terrible para los 60.000 harkis desarmados antes de ser entregados a los cuchillos de los asesinos contra quienes habían luchado.

En 1962, el ignominioso final de esta «pequeña» guerra dio a los franceses la ilusión de abandonar para siempre el horizonte de los conflictos que habían fundado su civilización. En el siglo XX, la consecuencia del incontrolable «progreso», la guerra, desembocó en la industrialización de la muerte, lo cual, sin embargo, no anuló la trágica grandeza del soldado. Para los europeos más lúcidos, esta cruel realidad no suprimió la sensación de que la lucha es, en cualquier caso, inherente a la vida, fruto de decisiones y azares que escapan a la voluntad y que hay que afrontar con entereza.

En Francia, la salida de la guerra de Argelia evacuó rápidamente lo que quedaba de la parte masculina y de los valores viriles en una sociedad ya enferma, al igual que todas las demás naciones de Europa “Occidental”.

Los beneficios del desierto de los tártaros

Sin embargo, conviene detenerse un instante en este paréntesis de la Guerra de Argelia, con sus regimientos de paracaidistas musculosos y nucas rapadas, entrenados durante un tiempo para resistir el declive de la época. Un periodista de izquierdas, Gilles Perrault, sucumbió por un tiempo a la seducción de la boina roja, dejó un testimonio preciso de ello. En su libro Los Paracaidistas (Le Seuil, 1961), establece un vínculo con el fascismo, que también tenía lazos con el heroísmo y la muerte. Perrault cita la «Oración de los paracaidistas» acompañada de este comentario: «Todos los jóvenes la recitan sin siquiera saberlo. No se trata del nivel de vida. La suprema habilidad de los coroneles paracaidistas es exigirlo todo ofreciendo a cambio solo sufrimiento y muerte. Ningún joven podrá jamás resistir la atracción de este trato». No era la habilidad de los coroneles lo que a menudo pagaba un alto precio, sino un hecho de la naturaleza y la cultura.

Perrault también cita un fragmento escrito por el coronel Bigeard en la época de su apogeo: «Teníamos citas, en cada recodo del camino, tras cada cima, pero eran con la muerte. Eso, ninguna bestia en el mundo lo habría comprendido». Los comentarios de un periodista: «Los fascistas y paracaidistas rechazan el sufrimiento de la religión cristiana porque representa la sumisión a la voluntad divina. El cristiano acepta el sufrimiento; Bigeard lo busca. Se enfrenta a él con orgullo, no con humildad. El sufrimiento aceptado acerca al cristiano a su Dios; el sufrimiento buscado convierte al fascista en un dios».

A riesgo de agravar mi argumento, basándome en todo lo que he aprendido de la historia, sé que la presencia, incluso velada, de la guerra es lo que da sentido y poesía a una sociedad, le permite constituirse y mantenerse, no como una multitud informe, sino como un pueblo, una ciudad, una nación. Este horizonte de guerra, confinado al limes, permitió a Roma mantenerse durante siglos, a pesar de sus emperadores dementes y sus multitudes depravadas.²¹

¡Tal es la paradoja de la guerra! Es el tema central de dos famosas novelas del siglo XX: El desierto de los tártaros, de Dino Buzzati, y La costa de las Syrtes, de Julien Gracq. Ambas describen sociedades antiguas en decadencia que, sin embargo, se mantienen más o menos erguidas, no por la realidad de la guerra, sino por la mera idea de ella, que se sostiene en las fronteras.

La guerra de Argelia fue una pequeña guerra en nuestras fronteras. Retrasó nuestra caída durante un tiempo. Argelia era nuestro «desierto de los tártaros».

Así es como yo, un joven soldado de aquella época, sin saber nada de lo que sé ahora, lo percibí intuitivamente.

Mi iniciación comenzó muy temprano

Esta distancia de mirada no siempre fue mi destino. Durante más de diez años, antes de retirarme definitivamente de la política, fui un activista precoz y muy comprometido. Mi activismo militante estuvo marcado por encarcelamientos. Entre ellos, dieciocho meses tras las rejas, de abril de 1961 a octubre de 1962. Tales fueron las sanciones por el proyecto de un asalto armado al Palacio del Elíseo, que lógicamente habría provocado varias muertes, incluida la mía. La prisión política es un lugar de observación, repleto de enseñanzas sobre el comportamiento humano en épocas convulsas, sus posibles grandezas y sus miserias. El azar quiso que me detuvieran en la sección especial de la prisión de La Santé, donde se agrupaban las treinta figuras civiles y, sobre todo, militares más importantes del movimiento insurgente de la época: generales y coroneles. Gracias a ello, al observarlos a diario mientras los acontecimientos externos los hacían reaccionar con intensidad, sin duda aprendí sobre los orígenes de la historia y sus protagonistas, grandes o pequeños, mucho más de lo que jamás habría podido aprender en la universidad.

Mi iniciación, de hecho, había comenzado mucho antes, en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial y la Ocupación, entre mis siete y nueve años. Lo que algunos niños ven influye más en la alquimia secreta de su formación de lo que los adultos imaginan. Los bombardeos aliados sobre París, con sus emocionantes huidas hacia los refugios, la imborrable presencia de los uniformes alemanes, los comunicados por radio, las batallas de la Liberación, muertes presenciadas de cerca, sangre en las aceras, cambios de opinión espectaculares que notaba de una hora a otra en mi entorno inmediato, bajo mi mirada muda, la de un niño terriblemente atento. Y, sobre todo, una atmósfera general que no guardaba relación con lo que vi descrito posteriormente en relatos amnésicos o inventados.

La experiencia de los turbulentos años de la guerra de Argelia, tras los recuerdos del verano de 1944, valió con creces la de las guerras de religión o la Fronda. Haber vivido de cerca una época convulsa es un inmenso valor para el historiador reflexivo. Descubrí así que la valentía de un opositor radical en tiempos de guerra civil exige un temple que hace palidecer al de los héroes de la guerra convencional. Estos últimos reciben su legitimidad y la satisfacción de la gloria de la sociedad. En cambio, el opositor radical debe encontrar su propia justificación, enfrentarse a la reprobación general, al rechazo de las grandes masas y a una represión sin escrúpulos. Maquiavelo lo sabía. No habría llegado a ser quien fue sin la experiencia de sus propios reveses y las tribulaciones de Florencia.

Tras haber aprendido historia participando en ella, aprendí a escribir escribiéndola.

La meditación constante sobre los temas que he estudiado ha dejado huellas que resumiré a continuación.

Una respuesta al agotamiento del pensamiento

Aprendí a estudiar historia según el método de la crítica de fuentes. Aprendí a desentrañar las raíces de las conductas y a no aferrarme a las convenciones de las opiniones tranquilizadoras. También aprendí a componer el cuadro de una época, la narración de un acontecimiento, el retrato de sus protagonistas, entregándome con pasión a lo que pertenece

más al arte que a la ciencia. No se describe una guerra civil como los amores de Paul y Virginia.

Varios de mis libros, por muy documentados, elaborados y estructurados que estén, son ensayos. Un ensayo es una obra en la que el autor propone una interpretación respetando las normas de la honestidad intelectual (sin ocultar nada que contradiga su opinión) y sin caer en el anacronismo (juzgar una época pasada con criterios actuales). El estudio histórico se presta especialmente bien al ensayo. Su campo de reflexión es ilimitado. Liberándose de las abstracciones y artificios de los conceptos filosóficos o sociológicos, ve a hombres reales, no las «Ideas» de Platón ni la convención reduccionista de las categorías sociales. Aprehende lo real en toda su complejidad, ofreciendo respuestas infinitas al agotamiento del pensamiento contemporáneo.

La historia es el dominio de lo inesperado. Nadie en el mundo alrededor de 1900 podría haber imaginado el extraordinario desarrollo del siglo XX y sus reveses: la gran catástrofe de las dos guerras mundiales, la desaparición de imperios y grandes monarquías (excepto en Gran Bretaña), la decadencia de la vieja Europa y, posteriormente, la descolonización, el surgimiento o renacimiento de nuevas potencias en Asia y otros lugares, y la aparición de nuevas formas de sociedad. Así ha sido siempre, pero rara vez en proporciones tan repentinas, gigantescas y universales.

En la historia, nada es verdaderamente predecible, algo que los filósofos que razonan por categorías y no en lo concreto no siempre saben. La gran incógnita histórica reside en los hombres, sus representaciones, sus ambiciones, su ceguera, sus revueltas, sus aptitudes y el misterio de su destino. Sin Lenin y Trotsky en Petrogrado en 1917, no habría habido Revolución Bolchevique. Sin Hitler en Berlín en 1933, no habría habido Tercer Reich. Sin Churchill en Londres en 1940, no habría habido la misma guerra, con todas sus consecuencias para Europa y el mundo. Más allá de la geografía, solo un componente mantiene su estabilidad a través del tiempo: las civilizaciones y su propia tradición, incluso cuando esta a veces parece eclipsada. Por eso, lo que está en juego en la historia es siempre el espacio y el alma de los pueblos, en el sentido atávico de la palabra.

Debo detenerme un instante en el enfoque específico que utilizo. Este enfoque constituye la base de este Breviario, así como de gran parte de mis escritos. En efecto, es lo que vincula la reflexión histórica con la búsqueda de la espiritualidad.

Ante la incapacidad de las religiones y los sistemas filosóficos para responder a la pregunta sobre el sentido de la vida en nuestra época, busco respuestas en la historia. Es a través de la historia y la memoria despertada que redescubro los fundamentos olvidados de la espiritualidad europea.22

Capítulo II

La metafísica de lo ilimitado

Tenemos salud y bienestar como nunca antes, y conocimiento, comprensión y libertades sin parangón. Sin embargo, en Europa se percibe una decadencia velada, una suerte de nihilismo latente que se manifiesta en lo que se considera literatura o arte oficial. La belleza ha abandonado nuestras vidas para refugiarse en los museos. Nuestras calles más hermosas están atestadas de multitudes desaliñadas y heterogéneas. ¿Por qué la fealdad ha reemplazado a la belleza? ¿Por qué este desierto de cultura e identidad en medio de una prosperidad colosal y profundamente desigual? ¿Por qué el dinero se ha convertido en el único patrón, aplastándonos bajo su vulgaridad y su poder encubierto?

El siglo del exceso

Para intentar dar una respuesta, primero una observación general sobre el siglo XX, del cual nuestra era es una extensión. Este siglo se caracterizó por excesos de proporciones hasta entonces desconocidas. Excesos políticos y militares durante las dos guerras mundiales, destrucción a gran escala, masacres, atentados terroristas, recurso al terrorismo y, para colmo del horror, dos bombas atómicas lanzadas sobre poblaciones civiles. El exceso de tecnología amplificó de maneras verdaderamente inimaginables los medios de producción, el transporte rápido, la destrucción y la muerte. En El hombre y la técnica, publicado en 1931, Oswald Spengler ya describía el carácter «diabólico» del dominio humano sobre la naturaleza. «El pensamiento fáustico», escribió, «empieza a sentir náuseas ante las máquinas».

Durante las dos guerras mundiales, vimos en todas partes los efectos del exceso extremo, la arrogancia que los antiguos condenaban. Posteriormente, los observamos en las especulaciones financieras gigantescas e incontrolables, en el repentino debilitamiento de las mayores empresas, en grandes desastres ecológicos y en la destrucción de un planeta sometido a los excesos del afán de lucro, la depredación tecnológica y el crecimiento

ilimitado, que ni los prodigiosos avances médicos ni la inmensa producción de bienes pueden compensar. Este exceso tiene causas históricamente identificables. Pero sería un error limitarse únicamente a las simples cadenas productivistas. El papel de las representaciones es esencial.

Las sociedades modernas y tecnológicamente desarrolladas no solo dependen del poder financiero. Son prisioneras de su propio crecimiento económico, condición indispensable para su existencia y supervivencia en la competencia por el poder. El crecimiento es una necesidad vital para estas sociedades, de la cual es el motor. Sin crecimiento, y perdiendo su principal justificación, estas sociedades colapsarían. Ahora bien, el crecimiento mismo depende del consumo de bienes superfluos; es decir, del despilfarro de los recursos de cada país y del planeta en general. Ciertamente, escuchamos críticas, se implementan algunas medidas, se orquestan campañas publicitarias en torno al "calentamiento global" y otros temas llamativos que generan grandes ganancias para quienes los impulsan. ²⁵ Sin embargo, el despilfarro y la explotación irresponsable de la riqueza natural siguen siendo un requisito fundamental del capitalismo extremo, incluso en su versión china. Así, durante los 50 años de crecimiento intensivo de finales del siglo XX, se liquidó el patrimonio natural: reservas de combustibles fósiles, biodiversidad forestal y marina, cubierta vegetal que garantiza la renovación del oxígeno, etc., todo lo cual se había formado lentamente desde los orígenes de la Tierra. Y desde entonces esta liquidación no ha hecho más que acelerarse.

Crecimiento y progreso en cuestión

Por supuesto, uno podría soñar con una sociedad tecnológica inmóvil y sin residuos. Produciría máquinas, instrumentos y objetos hechos para durar.

Así fue en Europa hasta alrededor de 1950. Se acabó, porque el crecimiento y la lógica del beneficio extremo así lo exigen. Ni siquiera las casas están construidas para durar. Las máquinas, los ordenadores y otros dispositivos electrónicos están programados para degradarse automáticamente tras un uso reducido. El desecho es constitutivo de un sistema que se fundamenta en una metafísica de lo ilimitado. Una metafísica que, como veremos, fue introducida paulatinamente en la psique europea por una variante prosaica del Dios todopoderoso de la Biblia y que surgió a partir del siglo XVI.

Una de las cuestiones cruciales del futuro será la de detener el crecimiento, y mejor aún, la del decrecimiento.²⁶ Pero ¿es posible concebir una salida al sistema de crecimiento ilimitado que no sea mediante meros deseos o conjuros vacíos? ¿Cabe imaginar el precio que habría que pagar por una política mundial de decrecimiento y anticonsumismo, condición indispensable para la supervivencia de los pueblos, las culturas y la naturaleza?

Seamos claros: jamás se producirá un cese del crecimiento por decisión voluntaria de los Estados. Implicaría tal retroceso en hábitos de vida aparentemente cómodos que inevitablemente provocaría disturbios revolucionarios y el derrocamiento de la autoridad que lo habría prescrito. Esto significa que seguiremos avanzando una y otra vez por este camino hasta llegar a grandes catástrofes financieras, ecológicas y políticas, que todo apunta a que son inminentes, aunque no podamos imaginar qué formas adoptarán. Sin embargo, se perciben cambios en las representaciones en la opinión de los países europeos y occidentales.

“Mejor” se opone a “Más”

La sociedad descubre que las ciencias y las tecnologías tienen un precio y no son exclusivamente beneficiosas. El optimismo respecto al futuro se ha desvanecido. El motivo de la esperanza infinita de principios del siglo XX, el conocimiento científico y el «progreso», se contemplan un siglo después con cierta desconfianza. La ansiedad provocada por el crecimiento demográfico mundial y el envejecimiento de la población en el hemisferio norte se ve agravada por la inquietud que genera la conciencia del peligro que supone el saqueo de los recursos naturales, la contaminación masiva, la proliferación nuclear (tanto civil como militar) y el desarrollo acelerado de las manipulaciones genéticas y otras biotecnologías.

Ante estas amenazas, se percibe una revolución de mentalidades que no es política, sino una revolución de representaciones y comportamientos. Se extiende la idea de que, para vivir mejor, quizá convenga consumir menos. En estos cambios, la medicina desempeña un papel fundamental, enfrentándose a cuestiones de nutrición y salud, calidad de vida al nacer y también al deseo de morir con dignidad.

No se puede ignorar el cambio de mentalidad que representa el espíritu ecológico, al que el propio sistema de mercado se ve obligado a adaptarse.

En esencia, se trata de sustituir la metafísica de lo ilimitado por una metafísica del límite, la idea de que «mejor» se opone a «más», de que se debe consumir menos y liberarse de la locura del derroche, de la droga consumista. Un cambio de comportamiento no puede concebirse sin una modificación de las «representaciones». Esto ya está en marcha. El crecimiento económico, en efecto, no puede comprenderse de forma aislada. Es solo una de las manifestaciones de la metafísica de lo ilimitado y del imperialismo universal de la tecnología.

Esto supone una diferencia inconmensurable con la antigüedad, aquella de la que cantaban Homero, Hesíodo y Ovidio. Nuestros ancestros respetaban la Naturaleza, aun cuando temían sus peligros. Poseían una profunda conciencia de la unidad del mundo, que percibían como una armonía de conflictos. Sabían que dependían de las fuerzas misteriosas que rigen su equilibrio y que son configuradas por los dioses.

La naturaleza tenía alma. Estaba animada. Manifestaba en todas las cosas su divinidad universal. Los bosques, los páramos y los manantiales estaban poblados de ninfas, espíritus o hadas. Y nuestros antepasados respetaban su sacralidad.

La sacralidad de la naturaleza

Nuestros mitos y ritos buscaban una coincidencia entre las obras humanas y la imagen de un cosmos ordenado. La disposición circular del templo solar de Stonehenge reflejaba, por tanto, el orden del mundo, simbolizado por el curso del sol, su perpetuo retorno al final de la noche y al final del invierno. Representaba el ciclo de la vida que une el nacimiento y la muerte. También representaba el eterno ciclo de las estaciones.

De igual modo, los templos griegos nacieron de la madera sagrada de los ancestros hiperbóreos. Estrabón afirma que «los poetas que embellecen todo llaman “madera sagrada” a cualquier santuario, incluso desprovisto de vegetación». Las investigaciones arqueológicas han demostrado que las columnas de los templos griegos arcaicos estaban formadas por troncos de árboles. La analogía entre templo y bosque sagrado nos conmueve. Las toscas efigies de las divinidades se erigían originalmente en arboledas consagradas. Pausanias enumera las especies que mejor se adaptaban a las arboledas sagradas: robles, fresnos, plátanos, olivos, pinos y cipreses. Haciéndose eco de los autores antiguos, Varrón precisa que el templo es «un

espacio delimitado por árboles». La madera sagrada formaba el recinto, el peribolo del dominio divino. De ella surgió el peristilo que caracteriza al templo griego de la época clásica. Este es el recuerdo estilizado del bosque original, morada de las divinidades del panteón griego.²⁸ La arquitectura configura este espacio divino (numen inest, escribe Ovidio) donde se concentra la sacralidad. La columnata exterior es imagen de la vegetación, cuyos tallos brotan de la tierra para formar un lugar de encuentro entre hombres y divinidades bajo la luz del sol. En Olimpia, el venerable templo de Hera, construido en el siglo VII a. C., nos permite observar la «petrificación» del pórtico exterior, inicialmente de madera, cuyos pilares fueron sustituidos progresivamente por columnas dóricas de piedra. Así, una suerte de bosque estilizado acompañaba al santuario cuando este, tras abandonar la naturaleza salvaje, ocupó el centro de las ciudades.

A pesar de las rupturas con el antiguo orden europeo introducidas por las interpretaciones bíblicas, la construcción de iglesias románicas o góticas seguía respondiendo a simbolismos antiguos. Construidas sobre antiguos lugares sagrados, aseguraron su perpetuación.29

Continuaban orientadas en relación con el sol naciente, y sus esculturas parecían susurrar un fantástico bestiario. En su impresionante expansión, la arboleda de piedra de naves románicas y góticas seguía siendo la transposición de antiguos bosques sagrados.

Sin embargo, se gestaba una ruptura fundamental que disociaría a los humanos de la naturaleza y postularía la vana e insensata idea de que el universo había sido creado únicamente para el hombre. Al definir al hombre como «amo y poseedor de la naturaleza», al ver en los animales «máquinas», Descartes no hizo sino teorizar lo que ya se había gestado con la separación de la naturaleza inherente a las religiones monoteístas nacidas en los desiertos de Oriente. Expresó la lógica del nihilismo, anticipando la arrogancia tecnológica que conduciría a la manipulación de los seres vivos. Anunció el universo de la megalópolis universal, construida sobre el odio a la naturaleza.

A la naturaleza le encanta esconderse

Pero ¿qué es exactamente la Naturaleza? ¿Es la rosa de mi jardín Naturaleza? Sí y no. Sí, porque quizá podría vivir y renovarse por sí misma

sin mi ayuda. No, en tanto que es una «fabricación» de jardineros expertos, sin los cuales no sería lo que es. Entonces, ¿qué es la Naturaleza? Respuesta: La Naturaleza es aquello que existe y vive por su propio movimiento, sin intervención humana o a pesar de ella. Según la definición de Aristóteles, es aquello que posee en sí mismo su principio de devenir. El viento, las mareas, las víboras, las becadas, los ciervos, las avispas, las morenas, los zorros, los barbechos y el fluir del agua después de la lluvia son naturaleza. Pero el rosal, el campo de trigo transgénico y el huerto esterilizado ya no son del todo naturales, y cada vez lo serán menos. Son naturaleza domesticada, dependiente de soporte vital.

Día tras día, los investigadores desentrañan nuevos secretos, suplantando a la naturaleza para explotarla, controlarla o modificarla. Ayer, la clonación de una oveja; hoy, la fertilización de un ratón sin macho…

Pierre Hadot, historiador del pensamiento y catedrático de filosofía antigua del Collège de France, abrió importantes vías de reflexión sobre nuestra relación con la naturaleza en su libro El velo de Isis: Ensayo sobre la idea de naturaleza.³⁰ Explora las ideas contrapuestas que los europeos se han formado sobre la naturaleza durante 3000 años, examinando las sucesivas interpretaciones del famoso aforismo de Heráclito: «La naturaleza ama esconderse». Este análisis comienza con Homero, dos siglos antes de Heráclito. Es precisamente en la Odisea donde encontramos por primera vez la palabra y el concepto de naturaleza que los griegos llamaban physis (de donde proviene «física»). En Homero y en el pensamiento griego anterior a Platón, la palabra physis designa la fuerza vital del cosmos y de la vida: la naturaleza de una planta, así como la de un animal o la del ser humano. Physis es siempre la naturaleza de algo.

Desde Platón y Aristóteles en adelante, el significado de la palabra cambia. Designa menos la fuerza que su resultado. Naturaleza, desde entonces escrita con mayúscula, se vuelve en cierto modo sinónimo del universo (cosmos) y su principio organizador.

Así, el adagio de Heráclito adquiere su significado actual: la naturaleza encierra «secretos» que dividen a los hombres. Algunos desean penetrarlos con mayor o menor curiosidad y violencia, mientras que otros prefieren respetar su misterio y convertirlos en fuente de alegría y sabiduría. Para caracterizar estas dos posturas que han marcado la historia del pensamiento europeo, Pierre Hadot se basó en los mitos opuestos de Prometeo y Orfeo. A este último se le podría sustituir por el de Artemisa, protectora de la

naturaleza salvaje. Al ver en la naturaleza una materia enemiga y, por tanto, desencantada, Prometeo busca que confiese sus secretos para transformarlos en instrumentos de poder. Busca que confiese sus secretos para dominarla, anticipándose así al mandato bíblico: «Domina la naturaleza» (Génesis 1:28). Por el contrario, Artemisa, asociada con la medida y la finitud, se indigna ante esta violencia "contra la naturaleza", abogando ante Lucrecio, Spinoza, Goethe o Nietzsche por que nos fusionemos con la inmanencia de la Naturaleza y respetemos su "modestia".

Con la excepción de los antiguos pueblos cazadores, de los que, sin embargo, somos descendientes y herederos, los seres humanos no siempre son amigos de la naturaleza. A menudo desconfían de ella y la temen, incluso cuando afirman protegerla. En su declarado amor por la naturaleza y los animales, la mayoría de los europeos constituyen una excepción respecto al resto de la humanidad. En otros lugares, en Oriente, África, Asia o América, otros seres humanos suelen huir de la naturaleza cuando esta se muestra auténtica, viva y salvaje. La combaten y la destruyen. Les produce repulsión y temor. A veces ocurre lo mismo en Europa, también para los habitantes de las ciudades.

¿Por qué hacer algo en lugar de nada?

La naturaleza provoca inquietud, no solo por lo que se revela como aterrador cuando uno se encuentra solo de noche en un bosque, en el mar o en las montañas. La naturaleza provoca inquietud sobre todo porque es inexplicable. Es refractaria a la comprensión. Escapa al principio de la razón, que pretende que todo tenga una razón de ser que lo explique (Leibniz). ¿Por qué el mundo? Porque… Dios, por ejemplo. ¿Y por qué Dios? Porque el mundo… Pero ¿qué nos prueba de que la razón tiene razón? ¿Por qué el misterio del mundo se dejaría penetrar por la limitada razón humana? ¿Cómo y por qué podríamos comprenderlo todo, explicarlo todo, si ese «todo» nos precede, nos contiene y nos supera?

Lo que nos desconcierta y preocupa es que la Naturaleza no persigue ningún objetivo. No nos escucha. No nos pide nada. No se preocupa por nosotros. No fue creada para nosotros. Pero nos abarca. Es libre. Nada externo a ella la gobierna, como nos recuerdan de vez en cuando las tormentas, los tsunamis o las erupciones volcánicas. En palabras de

Lucrecio, es a la vez increada y creadora. Carece de pensamiento, de conciencia y de voluntad.

Nadie ha plasmado mejor la angustia e incluso el horror de la Naturaleza que Jean-Paul Sartre en su novela filosófica La Náusea (1938). Sabemos que, en un breve ensayo publicado en 1946, Sartre definió su existencialismo como un humanismo. Por humanismo, entendía una forma de filosofía que sitúa al hombre en el centro de la creación. La certeza de que «pienso, luego existo» es una verdad constituye para él la base del existencialismo. Pero surge inmediatamente una pregunta: «¿Por qué pienso?». En ese preciso instante, su existencialismo se enfrenta al carácter injustificable de la existencia. Retomando la pregunta de Leibniz, responde: no hay razón para que exista algo en lugar de nada. Sartre es un racionalista ansioso y desencantado, observado por la nada.

Roquentin, el héroe existencialista de La náusea, sigue siendo cartesiano. Pero, al igual que Sartre, es un racionalista resentido. Descubre, en efecto, que la razón no puede explicar la existencia concreta. El guijarro que Roquentin sostiene en la mano mientras camina por la orilla le produce náuseas. Puede definir perfectamente las propiedades del guijarro, su composición mineral, su color, su forma y demás, pero su existencia sigue siendo totalmente inexplicable. ¿Por qué un guijarro y no la nada?

Sin embargo, para un humanista exasperado como Roquentin, una piedra resulta menos irritante que un árbol. La nauseabunda crisis de Roquentin alcanza su punto álgido durante un paseo por un parque, donde se topa con un castaño. El silencio del árbol, su postura inmutable, sus raíces en la tierra, sus ramas que se extienden hacia el cielo, su implícita negativa a que su existencia se reduzca a un concepto: todo ello ofende a Roquentin, le produce repugnancia. Abrumado por el examen de una raíz del castaño, Roquentin la patea, sin lograr dañar la corteza.

Un árbol es filosóficamente más opaco que un guijarro. Roquentin está confinado a los límites de la conciencia humana, más allá de los cuales existe la Naturaleza, independiente, autónoma, indiferente. Ahora bien, todo aquello que escapa al mundo de la inteligibilidad humana, de la inteligibilidad matemática, lo aterroriza. Roquentin está, por lo tanto, condenado a la ciudad, la fortaleza suprema del humanismo y la racionalidad. Pero Roquentin presiente que un día, como en las predicciones de Vico, la vegetación triunfará sobre la ciudad. Esto lo llena de terror.

Horror para Sartre, alegría para Giono

Lo que para Sartre es horror, para Giono es alegría. El contraste entre la imaginación de estos dos escritores corresponde a dos maneras opuestas de percibir la Naturaleza. En una novela corta de 1932, el autor de La canción del mundo se sumerge en un sueño algo delirante que no debe interpretarse como una anticipación, sino más bien como una ensoñación panteísta: ³¹ «Habrá felicidad para vosotros solo el día en que los grandes árboles irrumpan en las calles, cuando el peso de las lianas derribe el obelisco y doblegue la Torre Eiffel; cuando, ante las taquillas del Louvre, solo oigamos el leve murmullo de las vainas maduras y las semillas silvestres que caen: el día en que, desde las cavernas del metro, jabalíes deslumbrados salgan temblando de la cola…»

Siguiendo a Leibniz, Sartre se angustia hasta la náusea por no poder explicar el porqué del mundo. ¿Por qué hay algo en lugar de nada? En cuanto a Giono, observa el mundo. No lo piensa, no lo cuestiona, lo percibe, lo saborea y lo admira. No intenta encerrarlo en un discurso. Camina, contempla. Se deja penetrar por esta evidencia, por este asombro: ¡hay algo, y no nada! Este algo está fuera del alcance del «porqué». Uno piensa en las últimas líneas de El extranjero, una novela, sin embargo, muy nihilista, de Albert Camus, cuyo protagonista, en vísperas de la muerte, experimenta una sensación inesperada: «La maravillosa paz de este verano dormido me inundó como una marea».

Dichosos aquellos que han vivido momentos de plenitud en la contemplación de la Naturaleza, lo que Romain Rolland denominó la «sensación oceánica». Una sensación gratuita e intensa que puede ofrecer el simple espectáculo de las nubes en un cielo primaveral o la escarcha en los árboles en invierno, pero también la visión de largas ondulaciones sin más límite que los bosques lejanos, un vasto circo de montañas nevadas o la inmensidad conmovedora del mar. Es una experiencia embriagadora que altera el estado de conciencia. La experiencia de la armonía entre uno mismo y la Naturaleza.

La sensación de estar unido al universo no implica fundirse en un caos indistinto. Al contrario, se perciben las distinciones de la Naturaleza. Al comienzo de la Teogonía, Hesíodo muestra con claridad que la vida sin orden se autodestruye. Zeus y los dioses olímpicos vinieron a ordenar el

cosmos para permitir la vida, y esto se logra mediante la distinción y la separación.

En sus comentarios a la traducción de la Teogonía (Les Belles Lettres, 1982), el helenista Paul Mazon afirma: «La misteriosa fuerza que da origen a la vida, si nada la regula y la contiene, solo crea confusión y muerte: destruye inmediatamente lo que acaba de traer a la luz». Este es el significado del mito de Urano, luego de su mutilación por Cronos y, finalmente, de la victoria de Zeus sobre este último y sobre los Titanes.

Los orígenes remotos del progreso asesino

El crecimiento exponencial, el saqueo de la naturaleza y su sometimiento a los apetitos desmedidos del ser humano, de todos los pueblos juntos, son fenómenos nacidos de la idea de que el ser humano, como especie, ocupa el centro del cosmos, y que la naturaleza fue creada para satisfacer sus deseos y caprichos. Esta idea, que los antiguos habrían rechazado rotundamente, adquirió proporciones inimaginables solo muy lentamente, a raíz del antropocentrismo cristiano. Uno de los análisis más esclarecedores de esta evolución lo realizó el teólogo católico Eugen Drewermann en su libro «Progreso asesino», que causó gran revuelo.³²

Tras consultar las fuentes, el teólogo alemán recuerda que el cristianismo primitivo era heredero, entre otras cosas, de las religiones del desierto. «El Nuevo Testamento», escribe, «nació en un marco cultural muy limitado: su visión del mundo no difiere fundamentalmente de la del Antiguo Testamento; desde el punto de vista de las ciencias naturales, el conocimiento de los griegos ya lo había superado siglos antes de que se escribiera, lo que, lamentablemente, prolongó el antropocentrismo judaico durante 1500 años, a pesar de toda lógica».

Drewermann reconstruye la génesis del judaísmo y, posteriormente, del islam. Incapaces de esperar nada de una naturaleza estéril e implacable, los nómadas de las áridas soledades del Sinaí y Arabia habían depositado sus esperanzas en la súplica de una divinidad temible y todopoderosa surgida de la imaginación de sus profetas. Ajeno al cosmos, su único Dios, creador de todas las cosas y protector de sus tribus, concentraba en su persona todo lo sagrado, condenando como impía la sacralidad de los manantiales, las montañas, los bosques y sus habitantes, es decir, los beneficios que la Naturaleza otorgaba sin su intervención: «No hay más dios que Dios».

Cuando la naturaleza está sujeta al hombre

Esta representación se tradujo a través de un antropocentrismo radical, presente en el primer capítulo del Génesis, cuando Yahvé declara: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza; que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, las fieras salvajes y los reptiles de la tierra» (Gén. 1:26). Encontramos esta instrucción varias veces: «Sean fecundos; llenen la tierra y sométanla» (Gén. 1:28). Y de nuevo, al salir del Arca de Noé: «Sean fecundos; multiplíquense sobre la tierra y domíntenla» (Gén. 9:1-7).

Tras adoptar al Dios bíblico, aunque profundamente modificado bajo influencias helenísticas, y convertirlo en una divinidad universal trasplantada fuera de su hábitat original, el cristianismo naciente incorporó sus anatemas y sus preceptos contra la Naturaleza. La nueva religión decretó la muerte de los espíritus de los manantiales y los bosques, considerados supersticiones aún más condenables por competir con el nuevo Dios, que se afirmaba único. Gradualmente, convirtió a la Naturaleza en algo sin alma, «inanimado», cuyo uso y abuso se volvieron lícitos. Con las ninfas, hadas y espíritus expulsados de los páramos, bosques y ríos, la Naturaleza desacralizada podía ser estudiada, explotada y manipulada como materia inerte. La nueva religión colocó al hombre en el centro de la creación, siempre que temiera a Dios.³³

Convencidos poco a poco por la nueva creencia, los hombres de Occidente parecieron, en un principio, encontrar su razón de ser en la convulsión que los elevó «a imagen de Dios», por encima de los demás seres y del cosmos. Así como el hombre estaba sujeto a Dios, la Naturaleza estaba sujeta al hombre. En las Escrituras se dice: «Sométela», idea que retomaron diversos teólogos, en particular Tomás de Aquino en la Suma contra los gentiles (III, 112). El acuerdo amistoso con la Naturaleza había llegado a su fin.

Como suele ocurrir con toda conmoción espiritual, la que acabamos de describir tardó en producir efectos. En la Edad Media, el animal seguía representándose con frecuencia en la estatuaria religiosa, donde, en principio, no debería haber tenido cabida. El arte románico, y posteriormente el gótico, le seguían otorgando un lugar importante. La imaginación celta a menudo lo transformaba en una criatura fabulosa. Las leyendas celtas, de hecho, demuestran que la capacidad de comunicarse con

la animalidad sagrada no se había perdido. Rebosante de espiritualidad celta, la literatura medieval, desde el siglo XII, se centra en el tema del bosque, un universo peligroso, pero también una fuente de purificación para el alma del caballero, ya se llame Lanzarote, Perceval, Tristán o Yvain. Al capturar un ciervo o un jabalí, el noble cazador se apropia de su fuerza y espíritu. En el Lai de Tyolet, al matar al corzo, el héroe se vuelve capaz de comprender el espíritu de la naturaleza salvaje que ha penetrado. ³⁴

La idea de lo ilimitado

Al tejer el hilo de la lenta evolución que condujo del cristianismo al ateísmo de la Ilustración, Eugen Drewermann demostró que esta fue consecuencia de la ruptura con la Naturaleza: «El cristianismo, que opuso al ser humano a la influencia tranquilizadora de la naturaleza, debe, a su vez, afrontar el balance de sus esfuerzos: el resultado es un hombre que, por temor a sí mismo y a sus instintos más naturales, ya no confía ni en sí mismo ni en la naturaleza que lo rodea […] Tras demostrarse incapaz de admitir los simples hechos naturales que son la enfermedad, la vejez y la muerte, el cristianismo ha engendrado una mentalidad que, tras la "muerte" de Dios, debido a la desesperación de una piedad frustrada, continúa sacrificándose en la antigua moral antropocéntrica al esforzarse por anclar las promesas de salvación en la tierra».³⁵ Así se produjo el paso a la religión del Progreso que surgió de la revolución científica y económica de la época moderna. Embriagado de presunción, el nuevo "amo y poseedor" de la Naturaleza descrito por la Biblia y por Descartes ha hecho tanto que, en los albores del siglo XXI, la ha puesto en peligro mortal.

Sin que los contemporáneos comprendieran del todo el alcance de estos cambios, otra forma de percibir la vida y las cosas se fue introduciendo en sus mentes a lo largo de varios siglos. En sustitución de la rica diversidad de los dioses del politeísmo europeo, limitados en sus poderes, el culto a un único Dios, considerado demiurgo y todopoderoso, introdujo la idea de lo ilimitado. Dado que los hombres habían sido creados a imagen de un Dios omnipotente y omnisciente, participaron de la renuncia a los límites que había sido el fundamento de la sabiduría griega.

Atenea en la Piedra del Límite

Consciente de esta evolución, Martin Heidegger, desde la redacción de Ser y tiempo (1927), había definido el mundo contemporáneo en términos de la desaparición de la medida y el límite. Iluminó esta noción de límite describiendo el alto relieve del Museo de la Acrópolis de Atenas conocido como «Atenea pensativa» o «Atenea en el mojón»: «Atenea aparece como aquella que medita. ¿Hacia dónde se dirige la mirada meditativa de la diosa? Hacia el mojón, hacia el límite».³⁶

El límite no es solo la frontera donde algo termina. El límite es aquello mediante lo cual algo se reúne, manifestando su plenitud. Europa encontró así en la Ilíada y la Odisea la medida de su arte poético y su literatura. «Es allí, en los albores de Occidente, donde la poesía revela su límite voluntario. Podría convertirse en la voz del Todo, pero no es más que la visión del límite, nada más que unos pocos días de la guerra de Troya, o una parte del regreso de Odiseo a Ítaca. El Todo permanece inaccesible».³⁷

Es precisamente en su límite voluntario donde se manifiesta la belleza de la obra de arte, ya sea estatua, fresco, edificio o poema. Viene a la mente la frase de Boileau: «Quien no sabe limitarse no sabe escribir». Una afirmación que Heráclito, en su época, amplió hasta convertirla en un axioma filosófico: «El exceso [la arrogancia] debe extinguirse más que el fuego». Este adagio se inscribe en la continuidad de los mandamientos apolíneos: «Nada en exceso», «Conócete a ti mismo», «Aborrece el exceso».

En ruptura absoluta con la sabiduría antigua, la razón de los modernos, cristianos o ateos, ha buscado eliminar el encanto de la Naturaleza, junto con la percepción de los límites necesarios y el sentimiento trágico de la vida cultivado desde Homero. Se puso bajo el signo de la Ilustración y sus promesas ilimitadas. Haciendo esta observación en El sentido del exceso, el filósofo Jean-François Mattéi comenta: «El hombre iba a desplegar su humanidad a través de los avances de la ciencia, las conquistas de la tecnología, el triunfo del capitalismo y la victoria de la democracia».³⁸ En su tiempo, Nietzsche había reconocido la hipocresía que la alianza de estas cuatro figuras de la racionalidad había establecido: ciencia, tecnología, capitalismo y democracia. Pretenden encarnar la sabiduría humana mientras avivan todos sus excesos: «La medida nos es ajena, reconozcámoslo; nuestra comezón es precisamente la comezón del

infinito, de lo inmenso. Como el jinete desbocado por un corcel espumeante, soltamos las riendas ante el infinito, nosotros, los hombres modernos, nosotros, los semibárbaros».39

Prometeo Condenado

El universo tecnológico moderno se califica, con razón, de prometeico. La alusión al mito de Prometeo se aplica a la violación de los límites y secretos de la naturaleza. La Antigüedad había condenado esta violación como un exceso extremo, oponiéndose a ella con la medida apolínea. A pesar de sus numerosos descubrimientos, su conocimiento matemático y su admirable ciencia arquitectónica, los antiguos griegos nunca pretendieron esclavizar la naturaleza. Se mantuvieron voluntariamente dentro de los límites de una medida que no la pusiera en peligro.

No existe una relación teleológica necesaria (telos: meta) que conecte el primer garrote con el cohete. En su carácter ilimitado, el titánico mundo de la tecnología no es la prolongación inevitable de la primera herramienta (arma) empuñada por los hombres primitivos, sino su exceso. Durante mucho tiempo, en Europa y otros lugares, la tecnología no obedeció a una lógica interna de expansión irresistible. Durante mucho tiempo, dependió de «representaciones» humanas que limitaban su desarrollo. Así, la idea que los griegos se formaron del Bien y su sacralización de la naturaleza los llevaron a limitar las aplicaciones de su, no obstante, inmenso conocimiento. La tecnología estaba en armonía con el cosmos y no pretendía dominarlo.

Hasta el siglo XVI, China no tenía nada que envidiar a Europa en materia de ciencia y tecnología. Los tres grandes inventos que revolucionaron el mundo —la imprenta, la brújula y la pólvora— son invenciones chinas documentadas desde el siglo XI. Sin embargo, la sabiduría confuciana de moderación de las pasiones que inspiró a sus líderes los protegió de la explotación sistemática de estos inventos. Bajo la dinastía Ming, en el siglo XV, el emperador Chenghua incluso ordenó la destrucción de las grandes flotas construidas por sus predecesores. Esta decisión alejó a China de la conquista del Océano Índico y del desarrollo de astilleros de alto rendimiento. Desde una perspectiva estratégica utilitarista y anacrónica, podría pensarse que esto fue un error que expuso a China al poder occidental. Pero ese es otro asunto. Esto no invalida la reflexión sobre los

límites voluntarios que es posible imponer a la tecnología fuera de una situación de competencia o conflicto.

El exceso de tecnología

El cambio tecnológico «prometeico» se produjo en Europa lentamente, bajo el efecto de una serie de convulsiones de orden histórico, intelectual y espiritual que comenzaron a finales del siglo XV. Estas convulsiones otorgaron gradualmente un inmenso alcance práctico a la metafísica del presente ilimitado, surgida en la conciencia cristiana. Si se desea enumerar cronológicamente estos acontecimientos de gran repercusión, cabe destacar el descubrimiento de América en 1492. Un acontecimiento prodigioso que modificó todas las representaciones existentes. En el orden simbólico, subvirtió la prohibición del «Non plus ultra» que, según se dice, Hércules habría mandado grabar en las dos columnas del estrecho de Gibraltar, en los límites del mundo conocido, prohibiendo a los humanos aventurarse más allá. Carlos V transgredió esta prohibición al cambiar con orgullo el antiguo lema a «Plus ultra».

Simultáneamente, las grandes conmociones intelectuales del Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma católica provocaron una relectura fundamentalista de las Escrituras, despertando un proselitismo conquistador. Esto contribuyó a que la futura potencia estadounidense y Europa se involucraran en la carrera por la dominación mundial. La metafísica de lo ilimitado se impuso desde entonces en los hechos.

Se benefició de los instrumentos que de repente ofreció la revolución científica introducida por el método empírico-matemático, gracias a Galileo, Kepler, Descartes, Newton y sus sucesores. Posteriormente, la expansión mundial de Europa, las perspectivas de lucro y la competencia universal entre potencias permitieron un despliegue ilimitado de las pretensiones del espíritu prometeico.

Invirtiendo el razonamiento, Heidegger afirmó que la arrogancia de la tecnología es la cara visible de la arrogancia de la metafísica, la cual, en su opinión, se fusiona con los excesos de la racionalidad, los de la razón instrumental. Consideraba que la tecnología no era una característica de la modernidad más, como la ciencia, el capitalismo o la democracia. Para él, era la esencia de la época. La interpretó como Gestell, que puede traducirse como la «captura» o el «encuadre» de las energías de la Naturaleza. Estas

energías, dice, ya no están «a disposición del hombre», como se cree ingenuamente, sino a disposición de la propia tecnología, cuyo poder autónomo crece exponencialmente. Es un poder en sí mismo, incontrolado e incontrolable. Al extraer energía de las profundidades de los mares, del cielo y pronto de las estrellas, la tecnología (el mundo de los «Titanes», en palabras de Ernst Jünger) ha roto el equilibrio de la Naturaleza. ⁴⁰ Utiliza su poder para apropiarse. "Ni la ciencia, ni la política, y mucho menos la religión o la moral, pudieron dominar ni siquiera moderar esta tecnicidad que proyecta incesantemente sus conquistas hacia adelante."41

¿Quién podría ostentar el poder de tal dominio, sino las consecuencias mismas de la arrogancia de lo ilimitado? Entonces las representaciones de la antigua sabiduría apolínea podrían imponerse una vez más.

Para los antiguos griegos —Homero, Heráclito, Aristóteles— existe un orden cósmico nacido de la Naturaleza misma. El cosmos encuentra su origen en sí mismo, en un principio de orden y belleza que lo sustenta. Esta visión del orden del mundo sería posteriormente cuestionada por la interpretación bíblica. Según esta última, no existe ninguna regla anterior al Creador ni a su creación. Esta última procede únicamente de Yahvé. Yahvé puede crear, modificar o destruir a su antojo. Y solo por efecto de su voluntad creó leyes para el universo. Esta idea de un poder creativo, anterior y superior al orden del mundo, es totalmente ajena a Homero y a los antiguos griegos. El demiurgo invocado por Platón solo materializa lo que la razón considera posible. No es el creador; muestra lo que es.

Atenas o Jerusalén

La oposición frontal entre estas dos interpretaciones fue resumida en el siglo II d. C. por Tertuliano en una famosa fórmula: «¿Qué tiene, pues, que ver Jerusalén con Atenas, la Iglesia con la Academia, el cristiano con el hereje?». Al hablar de Atenas, el polemista cristiano se refería a esta ciudad filosófica donde los poemas de Homero habían adquirido su forma definitiva. Una ciudad que, a sus ojos, simbolizaba el pensamiento antiguo.

Si se admite, de forma más o menos poética, la existencia de Dios, los dioses o cualquier otro poder «divino» fusionado con el cosmos, la diferencia entre ambas concepciones es radical. Reside en esta disyuntiva: ¿creó Dios las reglas de la nada, o debe seguir reglas preexistentes? Para la

Antigüedad (Atenas), la voluntad divina se subordina a las reglas eternas del orden natural. Para Jerusalén, representa su fuente independiente. Nos encontramos, por tanto, ante un choque entre dos concepciones del mundo, un conflicto que atañe a la comprensión de las leyes últimas que gobiernan el universo. No se trata de un conflicto entre razón y fe, sino entre dos creencias distintas: una en las reglas del cosmos ordenado (la tradición ateniense), la otra en la voluntad única de Dios (la tradición de Jerusalén).

Para la corriente de pensamiento a la que pertenecen Homero, Heráclito, Platón y Aristóteles, las leyes que rigen el mundo son eternas (el día sigue a la noche, etc.). Para la de Moisés, Tertuliano y, posteriormente, Mahoma, provienen de un Dios eterno que creó el mundo arbitrariamente, por pura voluntad. Esta noción de una autonomía sobrenatural de Dios está en el origen de la idea de autonomía y libertad del ser humano que surgirá mucho después: «Todo es posible». Tal idea era ajena a los antiguos griegos, para quienes «libre» significaba conformarse al orden racional y eterno de la naturaleza.

Dos visiones del mundo en conflicto

Según predomine una u otra concepción, las consecuencias se imponen gradualmente. Hoy en día, los modernos creen (entre otras cosas) que son libres de forma espontánea para hacer lo que quieran, para recrear el mundo y la sociedad a su antojo. «El modelo conceptual de la libertad espontánea del hombre tiene su origen en la libertad espontánea de Dios. Sin el arquetipo de Jerusalén, esta idea no existiría hoy entre nosotros». ⁴² Sin embargo, la ciencia moderna ha renovado la creencia griega. Desde que Galileo intuyó el principio de inercia (1604), definido por Newton (1686), el universo se concibió como una gran cadena de acontecimientos animados por su propio movimiento. Pero esta creencia chocó inmediatamente con la idea de una causalidad sobrenatural.

En materia política, por ejemplo, la pregunta que se plantea en la época moderna se resume así: ¿de qué libertad gozan los hombres para vivir su propia vida? Una tradición de pensamiento que va desde Hobbes hasta Locke y Burke insiste en que existen limitaciones naturales y determinismos que condicionan el libre albedrío de los hombres. Deben descubrir y observar las leyes del mundo y de la vida, en lugar de crearlas.

En la otra tradición de pensamiento, que va de Kant a Rousseau y Marx, el libre albedrío humano es, por el contrario, la fuente misma de la legitimidad política y del bien. «Es así como el paradigma de Jerusalén se ha secularizado en la modernidad».

Debido a un efecto de entrelazamiento cultural, donde la conciencia de la causalidad científica juega un papel importante, los modernos a menudo se adhieren simultáneamente a la idea de que existe un orden universal regido por leyes objetivas y a la idea de la libertad espontánea, que nos permite actuar libremente según nuestro deseo. El problema filosófico del determinismo surge en el punto donde se entrelazan estas dos concepciones del mundo. «Reflexionar sobre la cuestión del determinismo equivale a experimentar en uno mismo el choque entre Atenas y Jerusalén».

La cuestión parece resuelta. Atenas ha vencido a Jerusalén. Sin embargo, no hay que olvidar que los hombres siguen sujetos a sus sueños y deseos. ¡La cruel experiencia del comunismo no es tan antigua! Se basaba en la idea de que uno es libre de moldear el mundo a su antojo. ¿Está esta idea definitivamente enterrada? Es incierto. Hay que hacer todo lo posible por no repetir la experiencia, lo cual favorece a Atenas y, por ende, a la concepción del mundo plasmada por Homero, la de la tradición europea original.

Esto no se fusiona con la mitología antigua ni con sus dioses ancestrales, sean estos afines o no. Es una concepción de valor atemporal, al igual que la de Jerusalén. En resumen, la reflexión que suscita la exclamación de Tertuliano demuestra que las respuestas a las preguntas más actuales y futuras dependen de decisiones fundamentales que trascienden el tiempo.

Capítulo III

Un desvío por Japón

Mi «desvío» por Japón no se debe a ningún espejismo asiático. Está motivado por la preocupación por Europa y su espíritu. A través de su idioma, su escritura, parte de su civilización y sus costumbres, Japón representa para los europeos un mundo de alteridad, muy parecido a China, aunque de manera diferente.⁴³ Sin embargo, a través de ciertos aspectos de su historia, su refinamiento, su culto a la dignidad y la ética de su nobleza militar, ofrece asombrosas similitudes con lo mejor del espíritu europeo.

¿Por qué comparar?

Con los primeros contactos de misioneros cristianos en el siglo XVII, surgió en Occidente, entre la alta sociedad, una auténtica fascinación por Asia, China y Japón. Leibniz fue testigo de ello en su época. En el siglo XX, la crisis del pensamiento europeo intensificó esta antigua atracción, acompañada del rechazo a la idea de que la cultura occidental se había vuelto híbrida y débil. A ojos de los europeos desorientados, el budismo y su variante zen, o taoísmo, basados en el principio de la impermanencia del mundo, se presentaron como sabidurías alternativas.

Lo cierto es que los occidentales, víctimas de la intensa desmoralización tras las dos guerras mundiales, a menudo habían perdido la fe en las certezas transmitidas a sus antepasados. Por ello, tendían a buscar en otros lugares lo que ya no encontraban en su tierra. Este entusiasmo por lo exótico se basaba también en un olvido de sí mismos que a menudo rayaba en el desprecio. Había buenas razones para ello. Entre ellas, la fosilización de nuestros clásicos más antiguos por generaciones de profesores hastiados. Recuerdo el estupefacción de una estudiante de clásicas de la Sorbona. Trabajando con sinceridad, no solo pensaba en los exámenes, sino en cómo los textos estudiados podrían ayudarla a comprender el mundo y a guiar su vida. Su profesor se sorprendió, casi se indignó, al verla tomarse en serio a Homero: «¡Pero parece que para ti Homero está vivo!». Para él, claro está,

este Homero cuya traducción impartía era materia muerta, como lo eran todos los autores antiguos. Esta es, sin duda, una diferencia fundamental con Asia que, salvo durante el período maoísta, nunca dejó de estudiar sus clásicos para extraer de ellos lecciones de vida.

Si uno desea reflexionar de una manera novedosa sobre nuestra identidad europea, un viaje a Japón resulta invaluable. En primer lugar, nos permite observar de forma diferente nuestra historia, nuestro destino, nuestros valores y nuestros comportamientos. Mediante un ejercicio de historia comparada, nuestra mente se expande. El comparativismo modifica el punto de vista, amplía la perspectiva y fomenta nuevas ideas.

Durante el largo periodo feudal, desde el siglo XII hasta el XIX, a diferencia de Europa, el Japón de los shogunes vivió aislado de los extranjeros, voluntariamente desinteresado en el mundo exterior y concentrado en sí mismo. Sin embargo, fue durante este periodo cuando se perfeccionó su elevada civilización, así como la ética marcial del Bushido y el Hagakuré.⁴⁴ El ejemplo de Japón demuestra que uno puede, siguiendo las palabras de Ortega y Gasset, «mandar» en casa, sobre sí mismo, en su propio mundo, incluso apartándose de cualquier conquista externa. Bajo ciertas condiciones, no es imposible mantener «un régimen de alta higiene, de gran nobleza, de constantes estímulos que despiertan la conciencia de la dignidad».⁴⁵

El Waka de la Emperatriz Michiko

Antes de que la Revolución Meiji de 1868 precipitara una marcha forzada hacia la modernidad occidental, Japón vivía ensimismado, sin cultivar la voluntad de reconocimiento externo que caracterizaba entonces a las naciones europeas. Por otro lado, había llevado a un nivel excepcional su propia forma de ser, su conquista de sí mismo, como los griegos antes de Alejandro Magno. Había desarrollado una civilización sumamente refinada, que no excluía la crueldad. Una civilización marcada por rituales de índole religiosa que impregnaban hasta los gestos más sutiles de la vida, así como los que se realizaban durante la ceremonia del té. Esta civilización se nutría de una permanencia dinástica que se remontaba a la más remota antigüedad y del ejemplo de una aristocracia guerrera que se imponía una estricta moralidad, autentificada mediante el recurso a la muerte voluntaria. Cuando llegó la prueba de 1853, la agresiva irrupción de los "barcos negros" del

comodoro estadounidense Perry, Japón no estaba preparado técnicamente. Pero ningún país estaba mejor preparado mentalmente para afrontar el formidable desafío del poderío tecnológico occidental. Ningún país estaba mejor preparado para sobrevivir a las pruebas del siglo siguiente.

La permanencia del alma japonesa puede leerse hoy en los poemas breves (waka) de la emperatriz Michiko.46

Antes de su esposo, el emperador Akihito, 125 emperadores del mismo linaje se sucedieron ininterrumpidamente desde la primera descendiente de la diosa solar Amaterasu, según cuenta la leyenda. Esto resulta desconcertante para nosotros, un país que se empeña en olvidar y negar su pasado.

Para comprender el espíritu de los poemas de la emperatriz Michiko, se pueden leer los últimos cuatro versos del waka escrito para la ceremonia de mayoría de edad del príncipe imperial Naruhito:

En el umbral de sus veinte años, con la infancia abandonada,

Corazón sereno de cristal, caminará de ahora en adelante

Por el camino ancho y recto de los gloriosos antepasados.

Príncipe viril, ahí está, oh hijo mío.

Esto fue escrito en febrero de 1980, en un Japón pacífico, democrático e industrioso, supuestamente americanizado, 35 años después de Hiroshima.

Precisamente, con motivo del 50 aniversario del bombardeo apocalíptico, en 1995, la emperatriz escribió con infinita moderación el siguiente waka:

Es Hiroshima

derribado hace cincuenta años,

cae pacíficamente

la lluvia

La lluvia y su dulce aroma.

El año anterior, la emperatriz había conmemorado en la isla de Iwojima los sacrificios de los combatientes japoneses que habían caído en desesperadas batallas medio siglo antes:

Estos lugares de memoria

Hoy en paz

están llenos de agua,

esta agua que llamaste en vano,

¡Luchadores valientes!

Y aquí está de nuevo el breve poema escrito para conmemorar el fin de la Segunda Guerra Mundial:

¿A qué mar, a qué tierra?

No lo sé.

Permanecen invisibles,

las almas nobles

guardianes del país.

Sin quejas, sin arrepentimientos, sin lágrimas, aunque estas se acumulan en los ojos del lector sensible a la gravedad de las palabras y a la evocación de las "almas nobles, guardianes del país". Estas palabras hablan con modesta emoción de la eternidad e inmanencia del alma japonesa.

Los misterios del zen

En el Japón antiguo, el futuro samurái era sometido desde su más tierna infancia a una educación muy estricta destinada a inculcarle el dominio perfecto de sí mismo. Su formación incluía un entrenamiento intensivo en artes marciales, regido por los principios del zen, esa rama del budismo que tanto fascina a los observadores europeos. Estos últimos han aplicado interpretaciones esotéricas a las artes marciales japonesas que a menudo los han llevado a absurdos callejones sin salida, adornadas con palabras misteriosas y vacías: aliento, iluminación, armonía, verdad sublime…

Sin embargo, la práctica del zen no encierra muchos misterios; más bien, se basa en procedimientos similares a los del aprendizaje de un oficio, que excluyen el razonamiento en favor de la educación gestual y la adquisición de reflejos. Para formar a un cocinero japonés, se empieza haciéndolo lavar platos durante meses. Luego se le admite a un nivel superior: pelar alimentos. Después llegará el momento de hervir agua. Finalmente, podrá sumergir arroz u otro alimento en ella. Y esto es solo el principio. Habrán

transcurrido años, sin explicaciones previas, en absoluta sumisión al maestro, repitiendo gestos hasta alcanzar la perfección automática. Más allá de cualquier artificio halagador que lo rodee, el zen procede de la misma manera.

La palabra zen deriva del sánscrito dhyāna, que significa meditación. Se dice que su enseñanza llegó de la India a China alrededor del año 600 y se introdujo en Japón en el siglo XII, periodo que coincide con el establecimiento del feudalismo japonés. Hablar de meditación es inapropiado. Esta palabra sugiere pensamiento. Pero en el zen no hay pensamiento; más bien, se trata de un rechazo al pensamiento en favor de la creación de un estado reflejo mediante la repetición infinita de los mismos gestos o las mismas fórmulas, una práctica presente en la mayoría de las religiones con invocaciones o plegarias repetitivas. Así, uno no piensa. ¡Al contrario! Uno vacía la mente. Uno la aquieta, lo cual tiene efectos beneficiosos. Uno crea el vacío recitando indefinidamente las mismas plegarias o mantras: «Bendito sea el nombre de Buda [o Dios]».

El zen no es un sistema de ideas, ni una filosofía, ni una religión. Carece de dogmas y creencias, incluso cuando se practica en lugares de meditación o ejercicio. Sus adeptos proponen el método del koan, que sorprende a la mentalidad occidental al rechazar cualquier intervención de la razón. El poema zen más antiguo comienza así: «Los conflictos entre lo justo y lo injusto, entre la verdad y la falsedad, son la enfermedad de la mente». Esto, sin duda, sorprende a una mente racionalista acostumbrada a debates teóricos. Pero, al evitar discusiones académicas sin respuestas, esta afirmación no parece carecer de sentido.

La sensación de superioridad de la naturaleza

A un erudito visitante europeo que vino a preguntarle, un maestro zen le sirvió té y continuó sirviéndole después de que la taza estuviera llena hasta que rebosó. «Maestro, ¿no ve que la taza rebosa?», exclamó el visitante. A lo que el maestro respondió con suavidad: «¿Cómo esperas que pueda enseñarte algo si tu mente es como esta taza? Viniste con la mente demasiado llena de cosas. No para aprender, sino para criticar, para discutir. Así que no puedo enseñarte nada».

Estas palabras pueden resultar chocantes para una mentalidad occidental acostumbrada al cuestionamiento. Sin embargo, revelan la naturaleza no pensante del zen y su método educativo.

Por eso, entre los samuráis, el zen y el entrenamiento con armas están tan entrelazados que resulta imposible discernir a cuál pertenece cada uno. Muchos templos zen incluyen una sala de meditación, el dojo, que los maestros utilizan para enseñar su arte marcial. Y estos maestros pueden ser monjes zen, una forma de vida monástica muy diferente a la de los monjes cristianos.

En la esencia misma del zen, predomina la firme convicción de que la belleza, el equilibrio, el orden y la armonía alcanzan su perfección en la naturaleza. Con algunos matices, esta misma convicción ya existía en la antigüedad europea. Si comparamos a los seres humanos con otros seres de la naturaleza —plantas, animales, aves, peces—, a menudo parecen seres con limitaciones. Nada es más bello e inexplicable que el estallido de una flor en primavera. La joven más grácil difícilmente puede rivalizar con las crías de cierva que escapan por el bosque en una danza aérea. El guerrero más veloz es lento comparado con el león o el leopardo.

La explicación zen: los seres humanos se ven obstaculizados por la razón. La razón, lejos de ser superior, es para el zen un obstáculo del que es importante liberarse. El pensamiento se interpone entre el actor y el acto. La razón, a la que los occidentales sitúan por encima de todo, se presenta como la etapa rudimentaria y tosca de la percepción y la acción. Para actuar con la agilidad del leopardo, es necesario trascender el pensamiento adquiriendo automatismos perfectos.

“Jamás fijes la mente en la punta del sable, el gesto, los ojos del adversario o el objetivo”, dicen los maestros espadachines. La regla es ver sin ver, percibir sin fijar la atención, sentir y no parar un ataque. “Todo arte consiste en practicar hasta que el adversario se vuelve transparente, hasta que la intención de su ataque se percibe antes del ataque mismo…”. Para hacer una comparación simplista, es similar a lo que logran, en su ámbito, los conductores expertos o los virtuosos del esquí. Sin embargo, las artes marciales distan mucho de limitarse al aprendizaje de reflejos. Como demuestra el ejemplo del kendo, incluyen una fuerte componente religiosa.

El ritual religioso del kendo

Jóvenes en su mayoría, los practicantes de kendo permanecen sentados erguidos y en silencio, con cascos y guantes frente a ellos. El sol brilla fugazmente sobre las máscaras. Dos adversarios se levantan, con el cuerpo ceñido a sus corazas y el rostro enmascarado. En mano portan el shinaï de madera dura. Se inclinan en un profundo saludo ante los dioses del santuario.

Antes del estallido de violencia del ataque, el kendo —la esgrima japonesa— es silencio, contemplación, concentración. Es una liturgia. El espectador occidental percibe en él un misterio denso e impenetrable.

Un mundo separa la esgrima, practicada en Europa por una minoría, del kendo, que cuenta con millones de practicantes en Japón. Una es un deporte de calidad; la otra, un arte marcial, es decir, mucho más. La primera apela a la musculatura, la flexibilidad y la inteligencia práctica. La segunda moviliza la totalidad del ser, cuerpo y alma. Un asalto de esgrima es un espectáculo deportivo. Un combate de kendo es un ritual religioso.

Esta diferencia resulta aún más llamativa dado que Japón es un modelo de modernidad. ¿Por qué la espada ha perdido todo su simbolismo en Europa y por qué el sable conserva su carga espiritual en Japón? ¿A qué se debe esta supuesta inferioridad moral de Europa en comparación con Japón? La función de la espada era igualmente elevada en la antigüedad europea. El apego de los caballeros medievales a su espada no era menor que el de los samuráis a su sable. Sin embargo, era de naturaleza distinta. No estaba integrado, como en el caso de los samuráis, en una moralidad total, en un «camino» (una forma de hacer), como dicen los japoneses.

Si bien aspiraba a una ética propia, la nobleza europea de espada carecía tanto de la libertad como de las herramientas intelectuales que le hubieran permitido conceptualizar su moralidad. Por lo tanto, nunca tuvo su propio Bushido.

En Occidente, desde el momento en que el cristianismo fue adoptado como religión oficial del Imperio romano a finales del siglo IV d. C., todo cambió. El privilegio del discurso moral y del conocimiento dejó de estar al alcance de los hombres de armas, lo que no estuvo exento de conflictos. La historiadora Zoé Oldenbourg destacó esta tensión en su libro Las Cruzadas: «La hostilidad permanente entre clérigos y caballeros que persistió durante toda la Edad Media demuestra claramente hasta qué punto la aristocracia militar de los países occidentales estaba mal adaptada a una religión que, sin embargo, había sido suya durante siglos».⁴⁷

El camino del samurái

Portadora de una tradición intacta y fuerte, y habiendo resistido la subversión de religiones extranjeras, Japón escapó a las ambigüedades que corroían el alma europea.

La élite guerrera de los samuráis (bushi) se constituyó durante el turbulento período que Japón experimentó en el siglo XI. Se fortaleció en el siglo siguiente con la formación de las instituciones feudales bajo el poder de los shogunes. En 1192, mediante la guerra, la astucia y el asesinato, Yorimoto, del clan Minamoto, se convirtió en la persona más poderosa de Japón, eclipsando al emperador y asumiendo el título de shogun. Hasta entonces, el shogunato había sido una función excepcional y temporal, confiada por el emperador a un gran señor en situaciones de peligro. Yorimoto lo convirtió en una institución de gobierno permanente. A pesar de los cambios dinásticos, el shogunato se mantuvo hasta la Revolución Meiji de 1868.

La casta samurái estaba compuesta por guerreros al servicio de los grandes señores, los daimyō. Durante la larga Edad Media japonesa, marcada por las luchas armadas entre clanes feudales, los samuráis combatieron para un daimyō, formando su ejército permanente. Portaban su sable, pero también su lealtad, abnegación y un espíritu de disciplina sin límites, como lo ilustra la historia de los 47 ronin.

En marzo de 1701, durante una recepción organizada por el shogun de Edo, el señor Asano, ignorante de ciertas costumbres de la corte, fue ridiculizado por un maestro de ceremonias llamado Kira, un personaje despreciable y corrupto. Llevado al límite, Asano desenvainó su sable y le abrió la boca al burlón de oreja a oreja. ¡Escándalo! Derramar sangre en el palacio del shogun era un crimen de lesa majestad. A Asano no le quedó más remedio que suicidarse mediante el ritual del seppuku. Sus tierras fueron confiscadas y sus 300 guerreros reducidos a la condición de ronin: guerreros sin señor, despojados de sus clases sociales y dedicados al trabajo mercenario, la miseria o el bandolerismo.

Sin embargo, cuarenta y siete de ellos, liderados por Oisjhi Kuranosuké, juraron vengar a su señor. Para desviar las sospechas, vivieron como vagabundos, incluso fingiendo cobardía ante los samuráis de Kira. Esto duró casi dos años. Finalmente, la noche del 14 de diciembre de 1702, tras reunirse en secreto, los cuarenta y siete conspiradores asaltaron la

residencia de Kira. Después de matar a una docena de guardias con un sable, encontraron al que buscaban. Le ofrecieron el suicidio. Kira quedó paralizado por el miedo. Decapitado con un sable, su cabeza fue colocada sobre la tumba de Asano.

Al día siguiente, los 47 ronin se rindieron como prisioneros. El shogun los admiraba en secreto, pero la ley era la ley. Tras un año de deliberaciones, el consejo del shogunato los invitó a cometer suicidio ritual. El 4 de febrero de 1703, los 47 ronin se quitaron la vida abriéndose el vientre.

Este sacrificio por el honor los convirtió en héroes emblemáticos para siempre. El santuario donde reposan sigue siendo objeto de ferviente veneración en el Japón actual.

Bushido y Hagakure

En el Japón del siglo XVII, que dio inicio al período Edo, los shogunes Tokugawa impusieron una paz civil en todo el Imperio Japonés, lo que significó el fin de las incesantes guerras entre daimyō. Esta pacificación hizo innecesario el mantenimiento de numerosos ejércitos samuráis. Aquellos que se quedaron sin empleo fueron reducidos a la condición de ronin, un pueblo sin clase. Fue durante este período crucial que Yamaga Soko formuló el Bushido o «camino del guerrero». Más que un «código», el Bushido es un conjunto de preceptos. Un código implica reglas fijas, mientras que el Bushido, el «camino», es una ética de vida, una filosofía de vida.

El Bushido armoniza profundamente con las tres fuentes espirituales de Japón: el sintoísmo, el budismo zen y el confucianismo. Se nutre de la inmanencia del sintoísmo, una religión panteísta que prescindía de toda noción de lo trascendente y que vinculaba el culto a los ancestros con el de la naturaleza. El Bushido se inspira en él, cultivando también la virtud budista del desapego y la renuncia al ego. Sin embargo, se trata de un budismo «japonizado», desprovisto de la no violencia y enriquecido por la sabiduría del zen, que enseña el autocontrol mediante la práctica de un «camino», en este caso, el de diversas artes marciales. Finalmente, la tercera fuente, el confucianismo, es una sabiduría relativa a la vida social. Además de la cortesía, enseña que se deben asumir deberes proporcionales a la posición que se ostenta en la jerarquía.

Durante sus largos años de entrenamiento, el futuro samurái se transforma. Se libera del miedo a la muerte, el secreto supremo del arte del sable. «Descubrí que el Camino del samurái es la muerte», escribe Jôchô Yamamoto en el Hagakuré, un tratado de savoir-vivre escrito en el siglo XVII para uso de los bushi.⁴⁸ «Si te ves obligado a elegir entre la vida y la muerte, elige la muerte sin dudarlo. Nada es más sencillo. Ármate de valor y actúa. Según algunos, morir sin haber cumplido la misión sería morir en vano. Esto es una falsificación de la ética samurái. Todos preferimos vivir. Por lo tanto, no hay nada más natural que buscar una excusa para sobrevivir. Pero quien elige seguir viviendo tras haber fracasado en su misión, se ganará el desprecio reservado a los cobardes y los miserables». Y Yamamoto insiste: «Es necesario prepararse para la muerte cada mañana y cada tarde, día tras día». De esta manera se escapa de la angustia de vivir y del miedo a morir.

Si el emblema del samurái es la flor de cerezo que cae antes de marchitarse, no es casualidad. «Así como el pétalo de una flor de cerezo se desprende con un rayo de sol matutino, así el hombre intrépido debe ser capaz de desprenderse de la existencia, en silencio y con un corazón que nada perturba».[49]

Discurso y actos

Este distanciamiento alcanza una brillantez sin precedentes en el rito japonés de muerte voluntaria por evisceración, el seppuku. Según la ciencia anatómica china, también adoptada por Japón, la parte del vientre situada bajo el ombligo (hara) es, en efecto, el centro de la vida.

El seppuku no era solo una forma para que los bushi escaparan de la deshonra. Era también el medio extremo para demostrar su autenticidad mediante un acto heroico y gratuito. Habían aprendido a despreciar a quienes hablan en lugar de actuar. «Pensaban que un solo acto dice mucho más que el discurso más largo, pues el discurso puede mentir». Creían en la absoluta sinceridad del acto supremo. Pensaban que uno no miente ante la muerte.

En su ensayo «Muerte voluntaria en Japón», Maurice Pinguet establece una comparación entre el espíritu de la nobleza japonesa de espada y el de la aristocracia europea en su ocaso, entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Ninguna sale indemne: «Si bien reconocía los mismos principios

de honor y servicio que los samuráis, la nobleza de espada (francesa) no logró imponer sus valores, pues, tras el fracaso de la Fronda, se afianza una versión burguesa de la beneficencia cristiana. Se consolará ridiculizando el fariseísmo, riéndose de los hipócritas y sus engañados», como hicieron La Rochefoucauld y la antigua nobleza de la Fronda, que, por despecho, se refugió en el jansenismo. En Japón, la ética marcial logró imponerse porque hacía hincapié en la abnegación. […] Quien responde por su honor con su vida no puede ser sospechoso de mentir. Actúa, y eso basta… Fue la institución del seppuku la que eximió a la ética marcial de toda subordinación utilitaria, la que aseguró su soberanía sobre la vida… La muerte voluntaria llegó a autentificar, con su suprema sanción, toda la estructura de las obligaciones marciales.[50]

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la muerte voluntaria en Japón recibió una consagración sin precedentes cuando se exigió el sacrificio de jóvenes kamikazes. El nombre kamikaze significa «viento divino», en memoria de un tifón milagroso que dispersó una flota de invasores mongoles en 1281. Se constituyó una fuerza especial de ataque aéreo con la esperanza de que los ataques suicidas contra barcos estadounidenses pudieran evitar lo inevitable. El primer ataque tuvo lugar el 25 de octubre de 1944. En total, 2198 pilotos se sacrificaron: 34 barcos estadounidenses fueron hundidos y 288 resultaron dañados. Sin embargo, el poder naval enemigo no se vio seriamente afectado. Para su último vuelo, cada kamikaze portaba, presionado contra su cuerpo, un sable tradicional. ¿Muerte inútil? Quizás. Pero ciertamente no absurda. Solo la muerte sufrida carece de sentido. La muerte voluntaria tiene el sentido que uno le otorga, incluso cuando carece de utilidad práctica.

Esta retórica no deja indiferente al alma europea. Hace vibrar en ella una fibra sensible. No es casualidad que el suicidio ritual del escritor Mishima el 25 de noviembre de 1970 resonara con tanta fuerza en Francia y Europa, donde antaño también se cultivaba el desapego ante la muerte.

Capítulo IV

Nuestra memoria olvidada

La convulsión moral y de puntos de referencia que ha sacudido Europa desde la segunda mitad del siglo XX no ha dejado a nadie indemne. Las antiguas ideologías políticas —el comunismo y el fascismo— han desaparecido sin ser sustituidas. A pesar del poder residual de la Iglesia, los católicos han sufrido estos cambios tanto como los protestantes y los librepensadores de la escuela francesa, laica y republicana.

El fin de los viejos puntos de referencia

Dentro de la Iglesia, la confusión de muchos fieles se ha visto agravada por ciertas posturas de papas y obispos favorables al flujo incesante de inmigración extraeuropea en nombre del amor cristiano y el universalismo: «Todos los hombres son hermanos». Bajo Benedicto XVI, un papa considerado conservador y digno de respeto, el Vaticano denunció constantemente las tímidas medidas políticas destinadas a limitar la llegada de oleadas de inmigrantes africanos y orientales. Simultáneamente, se prodigaron gestos ostentosos de conciliación hacia los musulmanes en nombre de un origen monoteísta común. Por el contrario, los esfuerzos de resistencia de los europeos autóctonos, a quienes se les tildaba peyorativamente de «populistas» y se les criticaba por su falta de compasión, fueron firmemente condenados.

Con su perspicacia profética, el escritor Jean Raspail expresó a la perfección una de las rupturas actuales. Respondiendo a las preguntas de un periodista⁵¹ sobre la nueva edición de su novela El campamento de los santos, dijo, en esencia, que para repeler las invasiones de inmigrantes habría que ser firme. Pero añadió que esto es imposible. ¿Por qué? «Porque la caridad cristiana lo prohíbe. En cierto modo, ¡la caridad cristiana nos conduce al desastre!». Quien decía esto era católico.

Comprendió que, para sobrevivir, sería necesario dejar de lado una parte importante de la cultura cristiana que impregna nuestro inconsciente y

nuestros comportamientos. Es mediante tales señales que medimos un cambio histórico.

En términos generales, observamos en todas las poblaciones europeas los rápidos efectos de una gradual descristianización que las lleva a distanciarse silenciosamente, mientras que África se abre cada vez más a las conversiones. Una consecuencia es que cada vez se llama a más sacerdotes africanos para reforzar el ahora insuficiente clero indígena.

Salvo una minoría tradicionalista que se adhiere con respetable fidelidad a ritos y creencias ancestrales, la cultura contemporánea —la cultura racional, científica, hedonista, ecológica y naturófila de Europa— dificulta la aceptación de los antiguos dogmas de fe. Resulta difícil creer en un Dios de bondad, creador y señor de un mundo a menudo tan injusto y cruel con los inocentes. De ahí la desaparición de la idea de salvación y, por consiguiente, de la del infierno, el diablo, el pecado y la confesión. Se vuelve difícil creer en dogmas como la concepción virginal de Jesús, la inmortalidad del alma o la resurrección de la carne.

Ante inmensos peligros…

El texto bíblico sigue difundiéndose ampliamente, pero se mantiene a distancia, desprovisto de su antigua sacralidad. Sus lectores ya no aceptan como verdades intangibles lo que leen con curiosidad. A pesar de las exhortaciones divinas, las antiguas prácticas religiosas se han abandonado, sustituidas por una religión a la carta, muy alejada de las antiguas normas de la Iglesia en materia de sexualidad, anticoncepción, aborto o eutanasia. La profundidad de este malestar se extiende a la autoridad del magisterio. Desde los cambios de la década de 1960 y el Concilio Vaticano II, el tejido cultural sobre el que se asentaba la Iglesia católica se ha desintegrado. Numerosas manifestaciones lúdicas como las Jornadas Mundiales de la Juventud no han cambiado nada. Para muchos «nuevos cristianos», seducidos por el hedonismo imperante, ¿cómo pueden creer realmente que la felicidad y la plenitud solo pueden provenir de Dios y de un «otro mundo» al que resulta difícil depositar la fe?

Dentro de las familias conservadoras, persiste un apego alimentado por una ansiedad probablemente más social que verdaderamente religiosa. El apego a los preceptos religiosos, a la aparente seguridad del matrimonio, a la familia numerosa y a la educación tradicional de los hijos, favorece esta

fidelidad. En otros ámbitos, observamos el surgimiento de innumerables religiones, sectas o supuestas «sabidurías». Diferentes versiones de la «Nueva Era» o del budismo atraen a antiguos creyentes. Estas concilian una naturaleza sobrenatural difusa, una compasión acorde con la sensibilidad cristiana y una gran liberalidad en materia de moral y ética sexual. Debido a la presión demográfica y cultural que ejerce la inmigración en los suburbios sobre los jóvenes aislados y los «galos» perdidos, también vemos un aumento de las conversiones al islam en ambos sexos. Finalmente, extendiéndose silenciosamente y sin alardes, se observa la percepción de una presencia en el mundo de tipo inmanentista, que ignora las perspectivas de un más allá.

Tomando nota de estas convulsiones, he dado un nuevo significado a la palabra «tradición» en un libro que ha marcado un hito en la historia.[52] Este libro nació de mi inquietud ante los inmensos peligros, pero también de mi fe en la capacidad de nuestra patria europea para sobrevivir y renacer tras las catástrofes del siglo XX. En el título mismo, utilicé intencionadamente la palabra «tradición» en singular. Mi objetivo no era enumerar las diversas tradiciones en el sentido habitual del término. No me interesaban las tradiciones artísticas o políticas, como tampoco la tradición de disfrutar de la buena comida y la buena bebida, o la del pensamiento crítico… La tradición, tal como la entiendo de una manera nueva e incluso «revolucionaria», no es un conjunto de costumbres y prácticas, una forma determinada de actuar o pensar transmitida por la educación o la costumbre. No es lo que se opone a la modernidad. Mucho menos es un conjunto de principios universales y sobrenaturales imaginados por gnósticos. No es el recuerdo nostálgico de una Edad de Oro desaparecida. La tradición, tal como la entiendo, no es el pasado, sino, por el contrario, aquello que no desaparece y que siempre regresa bajo diferentes formas. Designa la esencia de una civilización a lo largo del tiempo, aquello que resiste el paso del tiempo y sobrevive a las perturbadoras influencias de religiones, modas o ideologías importadas.

Variaciones y permanencias históricas

La alta civilización europea no debe confundirse con la sociedad transitoria en la que vivimos al momento de escribir esto. El sistema cosmopolita actual es producto del declive europeo, la hegemonía estadounidense y el

capitalismo de mercado. No se asemeja en absoluto a nuestra civilización perenne. Esta debe buscarse en otra parte, en lo mejor que nos ha legado.

Las grandes civilizaciones no son regiones de un planeta, son planetas distintos.[53] Al igual que otras civilizaciones —las de China, India o el Oriente semítico— la nuestra es de origen inmemorial. Se remonta a la prehistoria. Se asienta sobre una tradición específica que se fusiona con el espíritu de la Ilíada, atravesando el tiempo bajo apariencias cambiantes. Según la definición de Fernand Braudel: «Una civilización es una continuidad que, cuando cambia, incluso tan profundamente como lo implica una nueva religión, incorpora valores ancestrales que sobreviven a través de ella y permanecen como su esencia».[54] Esta esencia se compone de valores estéticos y espirituales vivos que estructuran nuestros comportamientos y nutren nuestras representaciones. Si, por ejemplo, la sexualidad simple es universal del mismo modo que el acto de alimentarse, el amor se expresa de manera diferente en cada civilización, al igual que existen diferentes representaciones de la feminidad, el arte pictórico y la música. Estos son los reflejos de una determinada morfología espiritual, transmitida sin duda tanto por atavismo como por adquisición. Estas especificidades nos hacen ser quienes somos, como ninguna otra civilización. Constituyen nuestra tradición perenne, una forma única de ser mujeres y hombres frente a la vida, la muerte, el amor, la historia, el destino.

Nuestra tradición pervive en nuestro inconsciente, aunque la hemos olvidado parcialmente, bajo el efecto de fracturas ancestrales que han quebrado nuestra memoria. Bajo el efecto también de la creencia en la vocación universal de nuestra modernidad, heredada del mesianismo cristiano y de la Ilustración.

Para convencernos de ello, basta con observar con ojos nuevos lo que nos muestran las variaciones y las permanencias históricas.

Ningún siglo termina como empezó. Esto es cierto tanto para la Antigüedad como para los periodos considerados modernos. Menos de veinte años separan la destrucción de las ciudades griegas de Jonia por los persas de la venganza en Salamina y Platea contra las ciudades unidas en torno a Atenas y Esparta. Testigo del siglo anterior al nuestro, Salustio estaba convencido de que Roma había perecido ante sus ojos por la corrupción de las costumbres y los horrores de la guerra civil. Unas décadas más tarde comenzó el próspero reinado de Augusto y la fundación del

Imperio. A principios del siglo XVI, el clero menor apoyaba la Reforma. Sesenta años después, se había convertido en su peor enemigo, aportando los numerosos batallones de la Liga. Siglo tras siglo, se pueden multiplicar los ejemplos de todo tipo, incluso en el caso de China, esa potencia que se mostraba falsamente inmóvil.

Lo inesperado es una constante en la historia de los estados y las naciones. En cambio, en la escala completamente distinta de las civilizaciones, predominan menos los imprevistos que las largas permanencias, bajo la apariencia de cambios. Las civilizaciones son realidades de muy larga duración. Contrariamente a lo que afirmaba Paul Valéry, no son «mortales» a la escala de una vida individual. Sus patologías no tienen el carácter irreversible que imaginaba Spengler. Y si bien las grandes catástrofes son capaces de destruirlas, como ocurrió con los mayas, los aztecas o los incas, se trata de excepciones. Tal es la capacidad de supervivencia de las civilizaciones. Con frecuencia, lo que se interpreta como una muerte es en realidad un estado de latencia. Es asombroso observar, por ejemplo, que tras un letargo de varios siglos, el pueblo azteca experimentó una suerte de resurrección en las últimas décadas del siglo XX. Lo que perece son las formas aparentes, como las instituciones políticas o religiosas. Pero las raíces de las civilizaciones son prácticamente indestructibles mientras no desaparezcan los pueblos que conformaron su matriz.

La perennidad de las civilizaciones madre

La parte grecorromana de la civilización europea pareció desaparecer con la imposición del cristianismo. Sin embargo, una mirada poco convencional y tradicionalista permite descubrir vestigios de la antigua cultura occidental durante los siglos cristianos, hasta el punto de que experimentaron prodigiosos renacimientos intelectuales, espirituales y artísticos a partir del siglo XV y mucho más allá.

También se ha dicho que el Renacimiento colocó en el corazón de la cristiandad una civilización pagana que era su negación. En realidad, esta civilización, nacida en Grecia a partir de la rama helénica de los indoeuropeos occidentales, y que entonces sobrevivía en Roma, nunca fue realmente erradicada. En Occidente, la Iglesia se ajustó al modelo imperial del que extraía su fuerza, y la filosofía de Platón y Aristóteles le ofreció sus

justificaciones racionales. Su doctrina moral se inspiró en parte en la de los estoicos. Y para integrar a la inmensa población rural, adoptó las antiguas fiestas rituales, el culto a las fuentes sagradas y el de las divinidades familiares a las que dio nombres de santos.

Lo mismo ocurría en todas partes. Rara vez las nuevas religiones han reemplazado o suprimido a las antiguas. Han sido el vehículo mediante el cual las civilizaciones han sobrevivido a la ruina de estructuras agotadas. Incluso el islam, la más violenta de las nuevas creencias y la más cerrada al compromiso, no escapó a esta regla. Los omeyas trasladaron su capital de Medina a Damasco, una ciudad helenística y bizantina. De la catedral de Teodosio construyeron una gran mezquita. Su arquitectura bizantina sirvió de modelo en todo el mundo árabe, incluyendo la Cúpula de la Roca en Jerusalén. Tras derrocar a los omeyas en 750, los abasíes pretendían restaurar la pureza del islam. Pero, al haber convertido a Irán en el centro de su poder, adoptaron sin saberlo su civilización. Mientras construían Bagdad y se apoyaban en altos funcionarios persas, los califas abasíes adoptaron la etiqueta y las normas del antiguo imperio sasánida, reviviendo su arte y literatura.

Civilización, cultura y tradición son conceptos afines, a menudo usados indistintamente en el lenguaje común. La cultura, en orden cronológico de fundación, se relaciona con la permanencia de mentalidades profundas y es creadora de significado. La civilización es una cultura que ha adquirido una forma histórica, creadora de un conjunto de cualidades propias en los ámbitos material, intelectual, artístico y moral. La tradición es la esencia de una cultura y una civilización. Se puede hablar de civilizaciones madre e hijas. Así, la civilización china es la madre de varias civilizaciones secundarias del este de Asia, como la coreana, la japonesa o la vietnamita. La civilización sánscrita se extendió desde las llanuras del Ganges hasta Indonesia y Camboya. Surgida en la península arábiga, la civilización musulmana también influyó en vastos territorios, desde el Mediterráneo hasta el subcontinente indio y mucho más allá. De igual modo, la civilización griega, nacida con Homero, es la civilización madre de toda Europa, desde la antigua Roma hasta los reinos celtas y germánicos de la Edad Media, y posteriormente hasta las naciones modernas.

Al igual que las culturas, las civilizaciones son irreductibles entre sí. Son como personas con sus propios destinos. En el espacio, se extienden más allá de los límites de los estados y las naciones. Al ser realidades de larga

duración, sobreviven a convulsiones políticas, económicas o religiosas. Superan en longevidad a todas las demás realidades colectivas. Poseen la eternidad. Así sucede con la civilización europea, a pesar de lo que hoy la desfigura hasta el punto de que casi se la podría imaginar muerta.[55]

Algunos precedentes célebres

Ciertos ejemplos inesperados de retorno a representaciones antiguas, liberadas del cristianismo, cuentan con precedentes célebres y bien documentados. En Alemania, Goethe, Nietzsche o Heidegger; en España, Ortega y Gasset; en Italia, Croce, Pareto, Marinetti y Julius Evola. En Francia, en la época contemporánea, cabe mencionar las posturas explícitas de Hippolyte Taine, Anatole France, Ernest Renan, Fustel de Coulanges, Maurice Barrès, Thierry Maulnier, Jacques Laurent, Lucien Rebatet y Emil Cioran. Pero también podemos detenernos un momento en los ejemplos de Montherlant, Maurras, Céline y, en menor medida, el mariscal Lyautey, quienes dejaron testimonios escritos a los que podemos remitirnos.

Henry de Montherlant relató en más de una ocasión, especialmente en su ensayo «El decimotercer César»⁵⁶, la conmoción que le produjo leer Quo Vadis a los ocho años. La parte cristiana de la novela de Sienkiewicz apenas le impresionó. Estaba acostumbrado a los personajes cristianos; sus libros de instrucción religiosa estaban repletos de ellos. De lo que no tenía ni idea era de la sociedad pagana, y mucho menos de la crítica al cristianismo. Imagínese la conmoción, o como él mismo escribe, el estupefacción de un niño de ocho años, rodeado de un catolicismo indiscutible, al toparse con frases como: «Déjame en paz con tus cristianos […] Te digo que son unos necios, que tú mismo lo sientes, y que si tu naturaleza repugna a seguir su doctrina, es precisamente porque vomitas ante su imbecilidad» (Petronio a Vinicio). Y de nuevo, cuando a Petronio le hablan del «amor» en el sentido cristiano de la palabra, el amor al prójimo: «¿Dónde hallaré este amor que no está en mi corazón?».

Para colmo de lo inesperado, «mi anticristianismo», comenta Montherlant, «me fue revelado por mi madre y mi abuela, cristianas ejemplares, donantes del libro, y de un libro considerado edificante». Añade que la novela tuvo el mismo efecto en su amigo Faure-Biguet, criado en una familia tan católica como la suya.

Aquí tenemos, pues, a dos chicos de familias virtuosas a quienes la lectura de una novela cristiana les reveló de repente que eran diferentes, convicción que mantuvieron hasta la muerte. En Montherlant, esto no contradecía su admiración por las nobles personalidades que poblaban la élite del catolicismo y que inspiraron, por ejemplo, su novela Port Royal (1954).

No faltan ejemplos de retornos a las fuentes. El siglo XIX conoció el de Gérard de Nerval a través de la poesía, o los de Renan y Loisy a través de la filosofía. Uno fue un brillante seminarista, mientras que el segundo, más joven que él, impartía clases de Sagradas Escrituras en el Instituto Católico de París. En su género, Charles Maurras es igualmente emblemático.

El antiguo paganismo de Charles Maurras

Tras la muerte prematura de su padre, la influencia de una madre muy piadosa fue fundamental para el pequeño provenzal. En este niño de extraordinaria inteligencia, que soñaba con ser marinero, la precoz lectura de la Odisea supuso una primera revelación. A los quince años, siendo estudiante del colegio católico de Aix-en-Provence, quedó sordo. El abad Penon, provenzal y futuro obispo de Moulins, se convirtió en su tutor y director espiritual. Vio cómo su tarea se veía comprometida por la evolución de su alumno y la indomable autonomía de su espíritu. Le había introducido en el conocimiento de las letras antiguas, lo que gradualmente lo alejó del cristianismo. Ya agnóstico, el joven Maurras abandonó sus estudios y se marchó a París, jurando dedicarse al periodismo y la literatura. Tenía diecisiete años.

Tras una breve etapa de anarquismo literario, la nostalgia por su Provenza natal y sus ilustres figuras clásicas lo llevó de vuelta a Homero. En noviembre de 1894, publicó su primer libro, El camino del paraíso, una colección de relatos filosóficos. En el prefacio de esta obra, confesó su deseo de criticar el cristianismo bíblico, que consideraba destructivo de la armonía pagana y clásica. La obra se reeditó en 1921, eliminando todo aquello que pudiera escandalizar al público católico. Habiendo fundado entretanto el periódico y la liga Action française, Maurras se encontró, en efecto, a merced de una opinión pública mayoritariamente católica y conservadora.

En la primavera de 1896, a los 18 años, fue enviado a Atenas como periodista para cubrir los Juegos Olímpicos. Estos Juegos fueron los primeros en organizarse desde su prohibición, quince siglos antes, por el emperador cristiano Teodosio. El joven quedó entusiasmado con este viaje. De regreso trajo consigo Anthinea, publicada en 1901. Esta obra, de marcado carácter pagano, contenía páginas anticristianas que fueron expurgadas en ediciones posteriores.

Su correspondencia con el abad Penon, sin embargo, da testimonio de sus convicciones más íntimas.[57] Todo se resume en su carta del 28 de junio de 1896: «Regreso de Atenas más distante, más enemigo del cristianismo que antes. Créanme, allí vivieron los hombres perfectos…». Tras evocar a Sófocles, Homero y Platón, concluye: «Regreso de Atenas como un politeísta puro. Lo que antes era vago y confuso en mi pensamiento se ha vuelto preciso y brillante. Huyo de la idea del infinito, una idea semítica, hebrea, una idea contradictoria de Asia, de los bárbaros. Ya no quiero pensar en nada más que en lo perfecto y lo puro…». Hasta su muerte en 1928, el abad Penon intentó en vano que Maurras abandonara esta conversión al «paganismo».

No solo obtuvo concesiones de mera formalidad, sino también el inusual argumento con el que Maurras, en nombre de la antigua alianza política de Trono y Altar, manifestó su veneración por la Iglesia católica, piedra angular del orden social a sus ojos, aislada de un cristianismo que consideraba pernicioso…

Con una mentalidad principalmente política, Maurras no pretendía convertirse en un reformador espiritual o religioso. Guardó en su interior las rebeldías y convicciones íntimas que ya no podía expresar sin peligro. La sombra de una movilización, arrebatada en su lecho de muerte, no cambió nada. En el momento de su fallecimiento, el afable Jean de La Fontaine había sido víctima en su época de acosos aún peores.⁵⁸ El modelo de exhortaciones empleadas para doblegarlo se encontraba en Pascal, empeñado en desesperar a sus lectores para arrebatarles la esperanza de hallar otro remedio a su debilidad que no fuera su religión.

La virulenta polémica de Celine

Considerado el mayor escritor francés del siglo XX, un renovador del lenguaje y el estilo, imbuido de una suerte de delirio profético, Louis-

Ferdinand Destouches, el Céline de la literatura, constituye otro ejemplo de insubordinación radical. Gravemente herido durante el primer combate de 1914, fue condecorado y dado de baja. Tras iniciar estudios de medicina, defendió su tesis sobre la vida y obra del Dr. Semmelweis en 1924. Ingresó en el Servicio de Sanidad de la Sociedad de Naciones y fue enviado en misiones a Estados Unidos, Europa y África hasta 1927. Cinco años después, publicó Viaje al fin de la noche, aclamada de inmediato como una obra literaria fundamental. Al igual que Léon Daudet en Acción francesa, la intelectualidad de izquierda acogió con entusiasmo a un autor que parecía pertenecer a ella, pero el escritor y médico se mostró reacio a toda regimentación. La publicación de Mea Culpa (1936), tras su viaje a la URSS, demostró que no se había dejado engañar por el paraíso soviético. Este libro consumó su ruptura con una izquierda dominada por los comunistas.

Presintiendo la inminencia de una nueva guerra, Céline atribuyó la responsabilidad a una conspiración judía. En rápida sucesión, publicó dos panfletos que lo convirtieron repentinamente en un antisemita rabioso: «Basuras para una masacre» (1937) y «Escuela de cadáveres» (1938). Arremetiendo contra la guerra y la carnicería que se avecinaba, denunció a su manera «la coalición del capitalismo anglosajón, el estalinismo y el lobby judío», cuyo objetivo (según él) era enviar a la juventud francesa a una masacre en una guerra franco-alemana en la que no intervendría hasta el agotamiento de los combatientes sacrificados.⁵⁹

En un género bastante distinto, Céline publicó en 1941 un nuevo panfleto, Fine Mess, sin duda la única de sus obras iluminada por un halo de esperanza. Junto a una famosa diatriba contra el «comunismo de Labiche», ofreció una meditación poética sobre el espíritu de Francia, escrita al estilo de los romances y virelais del siglo XV, no sin algunas críticas bastante injustas a Montaigne.

En esta ocasión, este curioso libro, donde el antisemitismo, aunque presente, es bastante sutil, lanzó un furioso mensaje contra la predicación cristiana, el último recurso del régimen de Vichy al que despreciaba: «Propagada a razas viriles, a detestadas razas arias, la religión de “Pedro y Pablo” cumplió admirablemente su cometido: los convirtió en mandingos, en subhombres desde la cuna, pueblos sometidos, hordas embriagadas de literatura cristiana, imbéciles enloquecidos por la conquista del Santo Sudario, huestes mágicas, abandonando para siempre a sus dioses de

sangre, a sus dioses de raza… De ahí la triste verdad: el ario nunca ha sabido amar, adorar nada más que al dios de los demás, nunca ha tenido su propia religión, una religión blanca… Lo que adora, su corazón, su fe, le fueron proporcionados por completo por sus peores enemigos…». Si bien con otras palabras, Nietzsche no dijo nada diferente.

La obra fue prohibida por los servicios de Vichy en la zona sur y suscitó las más enérgicas reservas por parte del Departamento de Propaganda…

El racionalismo de Lyautey

Con Hubert Lyautey, ilustre mariscal, se expresa en un registro completamente distinto. Al igual que Montherlant o Maurras, Lyautey había recibido una educación católica muy estricta. De joven oficial, realizó en varias ocasiones retiros en la Grande Chartreuse mientras experimentaba serias dudas filosóficas. En 1884, en plena reconquista católica, escribió a su amigo Antonin de Margerie y le confesó: «Ya no tengo fe». ⁶⁰ ¿Por qué? Su razón lo había hecho dudar. Solo su razón, que es poca. Hubert Lyautey dejó de creer en los misterios cristianos de la Salvación o la Encarnación, así como en los de un Dios creador todopoderoso de un mundo malvado. Estos misterios ofendían su razón. Sin embargo, no volvió a fuentes anteriores al cristianismo, por desconocimiento de ellas. No era consciente de pertenecer a una tradición antiquísima que debía redescubrir y para construir su existencia de acuerdo con su naturaleza. Esto supone una gran diferencia con Montherlant, Maurras y, en cierta medida, Céline. Ellos no habían abandonado el cristianismo para caer en el vacío. No les preocupaba la angustia de la nada derivada de la muerte del Dios cristiano, como dijo Nietzsche.

Habían abandonado el cristianismo, como quien se libera de un sistema ajeno, para redescubrir el universo espiritual de sus orígenes. Un universo que había comenzado antes que ellos y que continuaría después. Este antiguo mundo espiritual era rico, armonioso y satisfactorio. Ofrecía respuestas a todas las preguntas esenciales de la vida y la muerte. Hubert Lyautey no estaba preparado para realizar esta tarea solo. Como la mayoría de los racionalistas, a raíz de su ruptura, tuvo que vivir en una cruel aridez espiritual. Y como sentía una necesidad de espiritualidad, esta nada acabó por resultarle insoportable. En su vejez, incapaz ya de soportarlo, se obligó a creer de nuevo para escapar del vacío. A falta de algo mejor, se inclinó

entonces hacia lo que conocía. Regresó, pues, a las prácticas de su juventud, abandonadas hacía tiempo por el rechazo intelectual a los misterios y dogmas que consideraba absurdos. Los sacerdotes le ayudaron en este regreso. Volvió a ser lo que, en el fondo, nunca había dejado de ser: un cristiano convencional atormentado por la razón.

El contraejemplo de Hubert Lyautey resulta esclarecedor. Por el contrario, nos permite comprender mejor lo que el retorno a la tradición puede significar para los europeos.

Una inmensa fractura histórica

Hubert Lyautey no se había interesado por los orígenes de la religión de la que se había desvinculado en su madurez. Sin embargo, se trata de una historia fundamental, aunque poco conocida. Afecta a todos los europeos, pero no se les ha enseñado. Esta historia narra la inesperada adopción, por parte del Imperio romano, a finales del siglo IV, de un culto ajeno a él, del cual se derivó todo lo demás. Resulta imposible comprender este trascendental acontecimiento si se ignoran las convulsiones provocadas en el mundo romano por las conquistas que condujeron a la formación de un imperio cosmopolita.

A principios del siglo II, el poeta Juvenal dio la voz de alarma: «In Tiberium defluxit Orontes» («Al Tíber romano fluye el Orontes oriental»). Roma perecería a causa de sus conquistas y las riquezas corruptoras del Oriente semítico. La república guerrera se había transformado en un burdel para nababs exóticos. Las zapatillas de oro habían sustituido a las botas, por así decirlo. Roma ya no era Roma. Con una erudición inmensa, Renan lo expuso todo sobre este tema en «Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo». En el siglo III, reinaron varios emperadores bereberes, emperatrices sirias, Heliogábalo, un emperador ostentoso, débil y libertino, que introdujo sus dioses asiáticos en la ciudad. Más tarde llegó el emperador Filipo el Árabe… A pesar de las duras reacciones militares, se consolidó la costumbre de gobernar al estilo oriental: despotismo, corrupción y crueldad.

Sin embargo, una vigorosa transfusión de salud había comenzado en la Galia romanizada con los celtas (galos), y posteriormente con los germanos. A pesar de la admiración que Tácito sentía por ellos, los germanos han sido descritos durante mucho tiempo como salvajes hirsutos. Tras numerosas

obras históricas, la exposición «Roma salvada por los bárbaros», organizada en el Palazzo Grassi de Venecia en 2008, les hizo justicia. Contradiciendo la leyenda, los eruditos comisarios de esta exposición recordaron que Roma no había sido aniquilada por las «grandes invasiones» germánicas del siglo IV. Incluso se había salvado gracias a la contribución de sangre y vigor que dio origen a los reinos franco, burgundio y visigodo, protegiéndola de otros bárbaros, como los hunos y los árabes. Más de dos mil piezas y obras de arte reunidas en el Palazzo Grassi mostraron el verdadero rostro de quienes fundaron la Europa medieval. Su asimilación a la cultura romanizada fue un éxito. Este proceso comenzó con la guerra, como siempre ocurre entre grandes pueblos. Las legiones atacaron con ferocidad y, en ocasiones, fueron masacradas, como en Teutoburgo en el año 9 de nuestra era. Posteriormente, la fusión con Roma se produjo gradualmente, favorecida sin duda por el mismo origen indoeuropeo y los valores compartidos. Desde el siglo III, varios germanos (francos, visigodos) llegaron a ser cónsules y generales. Estilicón, un vándalo, defendió Roma contra los ostrogodos antes de casarse con la hija del emperador Honorio. Según la historiografía clásica, la Antigüedad ya había muerto cuando Odoacro depuso al último emperador de Occidente en el 476. Pero en ese mismo instante nació la Europa medieval, que implícitamente adoptó la herencia del mundo grecorromano, en el contexto de una nueva religión estatal cuya adopción había sido favorecida por Constantino.

Una Iglesia Universal para un Imperio Universal

El nacimiento de esta religión no fue instantáneo, y su difusión no estuvo exenta de resistencia. Tardó tres siglos en consolidarse, el lapso que nos separa del final del reinado de Luis XIV. La pequeña secta judía disidente de sus orígenes se había convertido, entretanto, en una institución sacerdotal con la pretensión universal de que San Pablo la había abierto a todos los incircuncisos (los «gentiles»), una religión que desde entonces aspiraba a ser la de toda la humanidad.

Este proyecto de universalidad cristiana coincidió con la ambición universal de la Roma imperial. Incluso fue su reflejo, lo que la influyó y, posteriormente, favoreció su adopción como religión oficial tras periodos

de conflicto y a pesar de las constantes e inusuales herejías. Para un imperio con vocación universal, una religión que aspiraba a ser la de todos los hombres resultaba más apropiada que la religión de los dioses autóctonos de la antigua ciudad romana. Rara vez se reflexiona sobre esta realidad fundamental.

Todo políticamente abogaba por esta adopción, y los apologistas cristianos no dejaron de enfatizarla.⁶¹ A diferencia de la antigua religión cívica, la nueva era individual y personal. Mediante la oración, cada fiel entablaba una relación de súplica con el nuevo Dios.

Esta postura no se oponía a la universalidad imperial. Conocemos el dicho: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». En principio, los dos universos, el del César y el de Dios, eran separados pero complementarios. Mediante la voz de san Pablo, la naciente Iglesia había justificado incluso de antemano la autoridad de los Césares: «Toda potestad viene de Dios» (Romanos 13).

Salvo por exigir el monopolio de las religiones, la nueva confesión permaneció muda en la política. En este sentido, el decadente Imperio de la época no podía desear nada mejor que una religión dispuesta a servirle, unificando a todos los pueblos y razas en la adoración del mismo Dios, sin distinción étnica. Con la condición, eso sí, de que se reconociera con exclusión de todas las demás. De este Dios, considerado creador del cielo y de la tierra, el poder podía incluso obtener una nueva legitimidad tras haber impuesto su culto como obligatorio. El emperador Constantino, imitado en esto por sus sucesores en Oriente (Bizancio), estaba decidido a intervenir en los asuntos de una Iglesia que deseaba sometida y a poner orden en las disputas teológicas plagadas de herejías y divisiones. Su autoridad se impuso así en el Concilio de Nicea (325), que sentó las bases de la ortodoxia católica al fundamentar dogmáticamente el misterio de la Santísima Trinidad.

La revolución de Constantino y sus sucesores tuvo efectos inmensos e imprevisibles en el devenir europeo. La adopción del cristianismo, iniciada por el Edicto de Milán (313), eliminó las antiguas prohibiciones y favoreció a la Iglesia de innumerables maneras. Esta revolución provocó resistencias, de las que dio testimonio el joven emperador Juliano, sobrino de Constantino, quien reinó de 361 a 363. Tras su muerte, sus sucesores retomaron la expansión del cristianismo, que se convirtió en religión oficial bajo el reinado de Teodosio mediante los edictos de 391 y 392. Estos

reforzaron los privilegios de la nueva religión y prohibieron el culto tradicional bajo pena de muerte.⁶²

Una formidable máquina de poder

La nueva religión se fundó inicialmente sobre la certeza apocalíptica de un fin del mundo inminente y la promesa de que solo los fieles se salvarían. Otras sectas religiosas han empleado la misma estrategia, pero sin duda en circunstancias menos favorables. Tras los edictos de Teodosio, se impuso la imitación de los emperadores «cristianos». A la incitación al ascenso social se sumaron restricciones sociales y físicas. Los antiguos perseguidos se convirtieron en perseguidores y así permanecieron durante mucho tiempo. Para imponerse, la nueva religión carecía originalmente de los instrumentos intelectuales y litúrgicos del paganismo grecorromano: filosofía, poesía, retórica, teatro, arquitectura, pintura, música, todos ellos condenados hasta entonces por el cristianismo.⁶³

Presionadas por la necesidad de armonizar con una civilización refinada, las élites eclesiásticas se vieron obligadas a convertir gran parte de las creencias y ritos de la tradición pagana (desde las fiestas del solsticio hasta el culto a los santos que sustituyeron a los dioses menores). Por iniciativa de Gregorio Magno (papa de 590 a 604), la nueva religión incorporó antiguas costumbres y las grandes fiestas paganas se integraron al calendario cristiano. También se cristianizaron manantiales milagrosos, piedras sagradas y lugares de culto. No sin dificultades ni resistencia, el sistema filosófico politeísta se integró en la nueva religión, que se vio transformada. Autores cristianos como Orígenes, Tertuliano, Agustín, Ambrosio y sus sucesores se nutrieron del neoplatonismo griego antes de criticarlo.

De hecho, el vínculo con el pensamiento antiguo nunca se rompió. Por ello, se ha dicho que Boecio (c. 478-525) fue el educador de la Edad Media. Nacido en el seno de una noble familia romana, hizo carrera en la alta administración imperial bajo el reinado de Teodorico (425-526), el rey ostrogodo que intentó restaurar el Imperio Romano de Occidente desde su capital, Rávena, donde se conserva su mausoleo. Acusado de conspirar a favor de los bizantinos, Boecio fue exiliado cerca de Pavía antes de ser ejecutado por orden de Teodorico. Durante su exilio forzoso, escribió su obra magna, La consolación de la filosofía (De consolatione philosophiae),

uno de los libros más leídos y comentados por los clérigos medievales del siglo IX. En este gran libro, donde se alternan prosa y poesía, Boecio medita sobre el pensamiento de Platón y Séneca, legando además a los siglos posteriores la traducción de gran parte del Organon de Aristóteles.64

El cristianismo de los siglos IV y V también tuvo que lidiar con la interpretación de las Escrituras judías en un entorno helenizado impregnado de racionalismo griego. La historia de innumerables herejías demuestra que ninguna religión en el mundo ha conocido tal variedad de interpretaciones con consecuencias cruelmente conflictivas. La religión del amor engendró entonces entre sus fieles un odio inextinguible por cuestiones que nos parecen fútiles o incomprensibles.⁶⁵ Fue entre la sangre y las cenizas de los herejes, en medio de terribles derramamientos de sangre, que se forjó la doctrina oficial.

Para comprender cómo se desarrolló esta aventura (dejando de lado las intervenciones de la Providencia, que el historiador no debe juzgar), es preciso considerar que, desde su adopción como religión imperial, el naciente cristianismo se convirtió en una formidable maquinaria de poder. Además, como todas las religiones de salvación, gozaba de una superioridad esencial sobre el imperio político. A diferencia de príncipes, ciudades y emperadores, no estaba sujeto a la prueba de los resultados. Esta religión no prometía nada en la tierra y sí todo en otro mundo del cual era el único juez e intérprete. Cabe añadir que, con el principio fundacional de la culpa (pecado original), unido al privilegio de la Iglesia de perdonar los pecados, el cristianismo, implícitamente, halagaba las malas inclinaciones humanas, ya que estas eran perdonables, a diferencia del estoicismo, que no eximía a nadie de sus responsabilidades. Esta fue, sin duda, una seducción secreta del cristianismo: haber mezclado un discurso de rigor moral con una práctica complaciente. Así, la moral de la culpa y el pecado no carecía de los recursos necesarios para desbancar a la anterior, más exigente ética del honor y el orgullo. Sin embargo, vemos a San Agustín desplegar grandes esfuerzos dialécticos en La ciudad de Dios para desbaratar la admiración tradicionalmente otorgada al heroísmo estoico de la joven Lucrecia y Catón de Útica.

A ojos de los antiguos romanos, como atestiguan los discursos de Celso o del emperador Juliano, el cristianismo se percibía inicialmente como una fábula ridícula. Era impío, escandaloso e incluso revolucionario («los primeros serán los últimos»). Luego, al convertirse en la religión del

Estado, impuesta con exclusión de todas las demás, adornada con los atractivos del poder y venerada, por consiguiente, por toda la sociedad buena y necesariamente conformista, salvo unos pocos rebeldes, se reveló a lo largo de los siglos (y aún hoy para los católicos conservadores) como la expresión misma de lo que consideraban tradición, después de haber sido su negación absoluta.

El Pacto de Clovis

La nueva religión imperial, el cristianismo, se impuso desde finales del siglo IV cuando el Imperio estaba a punto de desaparecer en Occidente en el año 476. Por el contrario, el Imperio, a menudo olvidado, se mantendría en Oriente durante diez siglos más, hasta la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. Las consecuencias de esta partición del antiguo imperio afectaron profundamente la historia de Europa y la de la Iglesia. En Oriente, esta última permaneció sujeta a la autoridad temporal del emperador, como Constantino había deseado. Así nacieron tanto el cesaropapismo bizantino como las confesiones ortodoxas autocéfalas. En cambio, en Occidente, la desaparición de la autoridad imperial abrió un inmenso campo a la Iglesia y a nuevas formas políticas.

Cuando el último emperador fantasma de Occidente desapareció en 476, la Iglesia se había convertido, paradójicamente, en la máxima institución imperial. No solo monopolizaba el poder espiritual, sino que durante casi un siglo también ostentó los elementos esenciales del poder administrativo y territorial. Por decisión de Teodosio (edicto de 392), la selección de personal para la alta administración se volvió exclusivamente cristiana. Así lo exigía la lógica de la religión de Estado, deseada por la Iglesia y adoptada por los emperadores, apóstatas de los antiguos cultos, con el riesgo de atraer a numerosos oportunistas e hipócritas. Pero esto sucede siempre en todas las religiones vinculadas al poder político.

En la gran Galia del siglo V, romanizada desde hacía mucho tiempo y en proceso de franconización, los obispos se habían convertido en los detentores locales de la mayor parte del poder y las riquezas del Imperio, a excepción del poder militar y la soberanía política. Clodoveo asumió este poder soberano cuando, ya fortalecido por el peso militar y demográfico de sus francos, concertó un pacto de alianza con el episcopado de la Galia, heredero inesperado del incomparable poder romano y su prestigio. Este

pacto fue sancionado con la conversión del rey franco.⁶⁶ Por razones análogas, durante los siglos siguientes, Clodoveo fue imitado por todos los reyes germánicos y eslavos, hasta entonces paganos, y por los fundadores de todos los reinos europeos, desde Noruega hasta la Rusia de Kiev (que adoptó la ortodoxia bizantina debido a un contexto geopolítico favorable a Constantinopla).

La incongruente heredera de la antigua Roma

Es importante precisar, sin embargo, que todos los reyes germánicos se consideraban descendientes de alguno de sus dioses (Thor, Odín, etc.). Su conversión no los hizo renunciar a esta creencia, que estaba arraigada en su tradición; simplemente la cristianizaron. Así se estableció (o mantuvo) el principio de las monarquías europeas del «derecho divino», al que la Iglesia añadió su propia consagración e interpretación bíblica para mantener su hegemonía.

Sin que nadie objetara, salvo los fieles de los antiguos cultos, ahora prohibidos, e incluso antes de que Carlomagno fundara el nuevo Imperio Romano de Occidente (en 800), seguido por Otón el Grande (en 962) del Sacro Imperio Romano Germánico, la Iglesia se había convertido así en heredera del antiguo poder romano, su esplendor y riquezas, como atestigua, entre otras cosas, la elección simbólica de Roma como sede del futuro papado. Sin embargo, la herencia espiritual y política del Imperio Romano sería posteriormente objeto de una feroz disputa entre el papa, el emperador (germánico) y los reyes nacionales que, imitando a Felipe IV el Hermoso, aspiraban a ser «emperadores en sus reinos». En nombre de su propio «derecho divino», a menudo cuestionaban la supremacía espiritual que el papa pretendía ostentar.⁶⁷

Durante varios siglos, los europeos se vieron divididos entre las ciudades antiguas, el Sacro Imperio Romano Germánico y la propia Iglesia. ⁶⁸ Esta última gozaba de poder espiritual (el monopolio de la palabra sagrada y la potestad de excomulgar), pero aspiraba a más. Esta fue la raíz de todos los conflictos.⁶⁹ También fue la causa de una profunda división interna de la que Europa jamás se ha recuperado del todo.

«Un desorden terrible», precisa el filósofo Pierre Manent, «un conflicto de autoridades y lealtades», y un conflicto de palabras y acciones.

«El cristianismo ha introducido una brecha sin precedentes entre lo que los hombres hacen y lo que dicen».⁷⁰ ¿Por qué? Porque «la Palabra cristiana pide a los hombres que amen lo que naturalmente odian —a sus enemigos— y que odien lo que naturalmente aman —a sí mismos—». Al comentar esta reflexión, Pierre Manent cita extensamente La ciudad de Dios. Conocemos el argumento central: «Dos amores crearon dos ciudades: el amor propio, hasta el desprecio de Dios, creó la ciudad terrenal, y el amor a Dios, hasta el desprecio de uno mismo, creó la ciudad celestial». Este libro fundacional ofreció a los fieles el modelo de la Ciudad de Dios para que se apartaran de las seducciones y los pecados de la ciudad terrenal, que habían sido el deleite de los paganos. El cambio de perspectiva impuesto por Agustín y sus sucesores tuvo efectos profundamente perturbadores durante las largas épocas en las que la Palabra cristiana gozó de autoridad absoluta.

La lección de Ratisbona

Así, desde el siglo IV de nuestra era, tras grandes e imprevistos acontecimientos históricos, un culto exótico se convirtió en la religión obligatoria de un Imperio cosmopolita que, salvo el nombre, no tenía nada de romano. Y, sin embargo, el recuerdo de la grandeza de la antigua Roma nunca se desvaneció, ni siquiera cuando sus templos fueron demolidos para construir los edificios del nuevo culto. Es incluso (en una suprema paradoja) sobre este recuerdo que la Iglesia pudo fundar su propio poder. Desde siempre, hombres y mujeres de Europa han experimentado, de forma más o menos consciente, un despertar a su tradición primordial. Este renacimiento siempre se ha producido de forma inesperada, como en Botticelli (El nacimiento de Venus), Durero, Montaigne, La Fontaine, Renan, Maurras, Céline o Montherlant, dentro de un entorno cristiano homogéneo, con la salvedad de que el riesgo de acabar en la hoguera era muy real antes del siglo XVIII, como le ocurrió, entre muchos otros, al filósofo Giordano Bruno en Roma, en 1600.

Al evocar los sucesivos renacimientos —el de la época carolingia, el del amor cortés y, finalmente, el del redescubrimiento de la antigüedad— se olvida que el cristianismo era en sí mismo profundamente compuesto,

mezclando, a veces de forma conflictiva, la herencia bíblica con la del pensamiento griego. Debemos agradecer al Papa Benedicto XVI que recordara esta realidad fundamental durante su clase magistral en la Universidad de Ratisbona, el 12 de septiembre de 2006: «El acercamiento interno entre la fe bíblica y la indagación filosófica griega fue un acontecimiento de importancia decisiva no solo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un hecho que nos obliga aún hoy». Es preciso detenerse un momento en el núcleo de esta reflexión para comprenderla a fondo: «Cuando uno observa», dice Benedicto XVI, «este encuentro, difícilmente puede sorprenderse de que el cristianismo, a pesar de su origen y su importante desarrollo en Oriente, acabara encontrando en Europa un lugar de su impronta histórica decisiva».⁷¹

Nadie dentro de la Iglesia ha proclamado con tanta autoridad y contundencia la anterioridad de la herencia griega, ni hasta qué punto el cristianismo europeo se transformó por el pensamiento helénico. Cabría añadir que la nueva religión fue posteriormente «barbarizada», en el sentido más noble de la palabra, como ya hemos dicho, por poblaciones germánicas o irlandesas y por el clero de la Alta Edad Media.

Siglo tras siglo, los historiadores interesados en estos despertares intelectuales los registran.⁷² Su huella ya se percibe en la época del «renacimiento carolingio». Fundada por iniciativa de Alcuino, consejero de Carlomagno en asuntos intelectuales y religiosos, la Academia Palatina aspiraba a constituir una «nueva Atenas» en torno al futuro emperador. Reunía a eruditos que elegían un sobrenombre. El poeta Angilberto, abad de Saint-Riquier, se hacía llamar Homero, lo que lo situaba en la cima. Por su parte, Alcuino, abad de Saint-Martin de Tours, se hacía llamar Horacio, en honor al poeta y filósofo latino, un cantor, lejos de ser cristiano, de la tranquilidad del alma y del carpe diem.

Por su parte, Carlomagno había permanecido al margen de esta filiación espiritual, reservada a una élite de eruditos iniciados en el conocimiento secreto. Su poder político no le había dado acceso a dicho conocimiento. Por consiguiente, se mantuvo fiel a la doctrina oficial de la Iglesia, de la cual no existe historia alguna salvo la legendaria del Antiguo Testamento. Carlos (Karl) eligió, pues, como seudónimo el de David, figura prominente en la narrativa de las Escrituras pero de escasa relación con la historia de los francos.

Presencias antiguas en la literatura medieval

El retorno a las fuentes anteriores al cristianismo es una constante entre los estudiosos. Se detecta bajo la máscara de numerosas herejías perseguidas, pero también en las fiestas populares y el simbolismo medieval.⁷³ Es en la literatura donde el despertar se manifiesta con mayor claridad, como se ha estudiado a fondo en el Diccionario de las Letras Francesas: La Edad Media.⁷⁴ En su introducción a este vasto panorama, Edmond Faral destaca una renovación de la latinidad antigua que comienza en el año 800 y que fue preparada por maestros irlandeses: «Existe en la literatura medieval una vertiente profana que a menudo la relaciona con las producciones literarias más libres en lengua vernácula […] Excluida de la enseñanza oficial, la doctrina de los filósofos del siglo XII que habían retomado el estudio de la Antigüedad profana tuvo repercusiones a largo plazo hasta el Renacimiento…»⁷⁵ Los clérigos, en parte laicos, buscarán su inspiración en Virgilio, Horacio, Ovidio o Boecio.⁷⁶ En la disputa que entonces enfrenta a los admiradores de los antiguos con aquellos que pretenden reducirlo todo a meras connotaciones bíblicas, son los primeros quienes prevalecen.

Jamás los maestros de la Antigüedad ejercieron un dominio comparable al que les fue asegurado desde Carlomagno hasta San Luis. Disertaciones y debates parodian textos sagrados. En reacción, las canciones celebran las invitaciones de la primavera, el vino y el amor. Los clérigos más turbulentos fueron los goliardos, nombre que se daba a los eruditos rebeldes, vagabundos e indisciplinados, presentes en los siglos XII y XIII en todas las ciudades de Francia, Inglaterra y Alemania. Más allá de sus poemas eróticos y báquicos, también nos legaron el paganismo de aire fantástico de los Carmina Burana.

Estas creaciones latinas tenían su equivalente en lengua vernácula con las pastourelles y los fabliaux. Su tono cómico y su crudeza expresaban una libertad asombrosa. En aquella época, ¡era toda una osadía contar las aventuras del joven Aucassin, quien renunciaba alegremente al paraíso para ir a buscar a todos los condenados de este mundo en el infierno! La abundante iconografía profana, menos conocida que la religiosa, da testimonio de una cultura popular a menudo refractaria al poder de la Iglesia.⁷⁷

Durante el siglo XII, en la corte de María de Champaña, Chrétien de Troyes inauguró el ciclo de romances artúricos y literatura cortesana. Este género renovó la imaginación celta y una concepción del amor que se creía desterrada para siempre. La exaltación de la mujer se oponía a la concepción misógina de la tentadora y corruptora Eva. Toda esta literatura magnificó la dualidad entre dama y caballero, en armonía con el heroísmo caballeresco. En el siglo siguiente se sintió una reacción eclesiástica. Sin embargo, el éxito de las novelas piadosas y el principio de la autoridad sobre el libre escrutinio fue provisional. A partir del siglo XIV, resurgió con fuerza el irresistible amor por la vida.

Pasó un tiempo más antes de que apareciera Montaigne, el francés más relevante del Renacimiento. Este joven de juventud se enorgullecía de preferir la espada a la túnica. Era también un hombre que se cuestionaba a sí mismo en un mundo donde las certezas de siglos pasados se desmoronaban. Fue un observador atento de tres grandes rupturas que trastocaron las representaciones de su tiempo: el descubrimiento del Nuevo Mundo, del que las Escrituras no habían dicho ni una palabra; el regreso de pensadores antiguos, escépticos y trágicos, que sacudieron la idea cristiana de la salvación; y, finalmente, la Reforma, que quebró la unidad del cristianismo y generó las guerras de religión. Un fuerte sentido de la prudencia impidió que Montaigne se expresara con demasiada franqueza. Sin embargo, a pesar de sus protestas de fidelidad a la Iglesia, se refería con más facilidad a Homero o Séneca que a Jesús. Admiraba al emperador Juliano y aplaudió el suicidio de Catón, profesando una moral estoica muy alejada de la humildad cristiana y el amor evangélico. A decir verdad, le interesaba más vivir bien y morir bien que “el otro mundo”. Con Montaigne, tenemos a otro europeo que regresa a las fuentes.

El culto a la Virgen y las hadas buenas

En su obra *France: An Adventure History*, Graham Robb, un buen conocedor de la literatura francesa y las costumbres populares, dedicó un interesante capítulo a “Hadas, vírgenes, divinidades y sacerdotes”, es decir, a las creencias y “supersticiones” del campo.78

Con razón insiste en la permanencia y similitud de las prácticas en todo el antiguo territorio galo antes de la urbanización del siglo XX. Bajo una apariencia cristianizada, los cultos ancestrales «paganos» habían

sobrevivido por doquier. Piedras milagrosas y manantiales sagrados seguían atrayendo multitudes, y las hadas buenas perduraban bajo la imagen de la Virgen. Un ejemplo célebre es el de la conmovedora niña Bernadette Soubirous, en Lourdes, en 1858. Sus dulces visiones de la Virgen en una gruta pirenaica, acompañadas de curaciones milagrosas, despertaron la fe supersticiosa de la gente de bien, a la vez que preocupaban a la Iglesia. Esta tardó cuatro años en dar su aprobación.

Doce años antes, en la diócesis de Grenoble, en una montaña cerca del pueblo de La Salette, la Virgen también se había aparecido a dos pastorcitos. Allí también, el entusiasmo popular había obligado a la Iglesia a homologar curaciones milagrosas.

Estos extraños fenómenos no eran excepcionales. Se ajustaban a creencias muy anteriores a la conquista romana y cristiana. En la visión popular, la Virgen, como las hadas madrinas, defendía a los pobres, sanaba a los enfermos y vengaba las injusticias. Incluso se le atribuían poderes mayores que a Dios Padre o a su hijo Jesús, a quienes rara vez se invocaba, salvo por los teólogos. Para el clero, la dificultad radicaba en que la visión de Bernadette había ocurrido fuera de su intercesión. Por lo tanto, infundía en los clérigos una inquietud que «revelaba un temor casi tan antiguo como la propia Iglesia: el de dejar de ser indispensables».

Durante siglos, con el apoyo del poder político que la acompañaba, la Iglesia se dedicó a arrasar o reconquistar antiguos lugares paganos, a menudo inventando nuevos santos para suplantar a las divinidades arcaicas. Santa Ana, cuyos pies jamás tocaron Armórica, fue declarada patrona de Bretaña. Su nombre, en efecto, evocaba el de la antigua diosa celta Ana, que unía este mundo con el más allá. Por lo tanto, fue incorporada a la tradición. Los nombres cambiaron, pero la devoción popular a los lugares sagrados rara vez se abandonó.

Estas son algunas manifestaciones de cómo la religiosidad difiere según los pueblos, las culturas y las civilizaciones. Se manifiesta tanto entre ateos como entre creyentes. Se observa al contemplar el éxtasis provocado por el esplendor y el poder de la naturaleza, o por la embriagadora armonía de la música, por no mencionar el testimonio, aunque a veces degradado, que ofrece el fervor colectivo que despiertan los eventos deportivos espectaculares.

El templo pagano del rey más cristiano

Desde la adhesión de las élites burguesas al catolicismo político entre 1850 y 1950, particularmente en Francia, resulta difícil obtener una idea precisa de cómo había sido la cristianización de Europa antes de la Contrarreforma y las decisiones del Concilio de Trento. El historiador católico Jean Delumeau ha demostrado, sin embargo, en sus obras que, hasta el siglo XVII, los cambios fueron bastante superficiales, sobre todo en el campo, que permaneció aferrado a antiguas supersticiones y prácticas «paganas» bajo una apariencia cristiana.⁷⁹ En cuanto a las élites, desde el Renacimiento y el redescubrimiento de los tesoros de la Antigüedad, practicaron un peculiar sincretismo que mezclaba la devoción cristiana con los cultos a las antiguas divinidades.

Uno de los ejemplos más reveladores es el del templo solar que es el palacio de Versalles, construido por la imperiosa y atenta voluntad de Luis XIV. Poco después de 1680, el palacio estaba casi terminado, con sus salones y los estanques de su parque dedicados exclusivamente a divinidades grecorromanas: Apolo, Diana, Latona, Ceres, Marte, Venus… Esta elección exclusiva del mundo apolíneo resulta sorprendente. Yves Branca, autor de un notable estudio sobre Versalles, ha demostrado que el palacio es «una imagen terrenal del palacio del Sol que Ovidio describe en la fábula de Faetón, al comienzo del libro II de las Metamorfosis». ⁸⁰ No hay nada bíblico ni cristiano en este palacio del rey cristianísimo, protector de Molière, a quien incluso sugirió el personaje de Tartufo…

Remitámonos al estudio de Yves Branca: «El palacio de Le Vau y sus jardines constituyen una verdadera síntesis de la sabiduría grecorromana […] de la cual Luis XIV era admirador en la persona de Augusto, como expresa claramente en sus Memorias destinadas al Delfín. El simbolismo solar se consolidará allí, especialmente tras el establecimiento de la Corte […] Los ornamentos mitológicos de los jardines y el parque no están dispuestos únicamente para el deleite de quien los recorre. Rememoran las verdades esenciales de la sabiduría antigua».

Cuando, en 1675, con el deseo de moderar los ardores extramaritales del rey, Bossuet lo entretuvo “hablándole del amor a Dios y del ardiente deseo de seguir su voluntad”, Luis respondió con fingida ingenuidad: “Nunca he oído hablar de eso, nadie me ha dicho nada al respecto”.

Solo el Asunto de los Venenos, revelado en 1680, provocó la caída de Luis XIV del Olimpo, marcando un punto de inflexión en su reinado y en sus convicciones religiosas. Sabemos que la principal favorita, la marquesa de Montespan, madre de siete hijos bastardos reales, todos legitimados, se vio gravemente comprometida en este asunto criminal de magia negra. Si bien era una buena cristiana según los cánones de la época, esperaba reconquistar mediante la magia el favor del rey, a pesar de su físico algo debilitado por la edad y los sucesivos embarazos. La base de superstición que la había llevado a los extremos de las misas negras con sacrificios de recién nacidos, la conduciría posteriormente al fanatismo más exaltado, con la esperanza de asegurar antes de su muerte su salvación en el más allá.

«El rey se cree devoto», observó irónicamente la princesa Palatina, cuñada de Luis XIV, una diarista ajena a las extravagancias de Versalles. De hecho, cada mañana, en su suntuosa capilla, el rey asistía a misa antes de ir de caza de ciervos y damas, sin faltar jamás, además, a sus abrumadoras funciones gubernamentales. ¿Qué hacía durante la misa? Sabemos, gracias a la Palatina, que rezaba el rosario, una actividad que le proporcionaba paz mental.

La Antigüedad conocía los beneficios reconfortantes de la oración. Los héroes recurrían con frecuencia a los dioses para implorarles y solicitar su ayuda. Los simples mortales, por su parte, también se inspiraban en los héroes, especialmente en Odiseo. Él era un modelo, un arquetipo, es decir, una concentración de energías psíquicas. Los arquetipos son símbolos inspiradores. Y lo que se dice de Odiseo, se puede decir también de su esposa, Penélope. Ella era un modelo a seguir, en quien cualquier mujer podía pensar tanto en sus tormentos como en sus alegrías. Sus penas, sus esperas, sus estratagemas, su felicidad final, el apoyo que Atenea le brindó, eran fuentes de fortaleza. En Homero, tras cada palabra se esconde una energía.

Capítulo V

Nuestros poemas fundacionales

¿Cómo nos conciernen los poemas homéricos a nosotros, los franceses y europeos del siglo XXI? La respuesta es evidente. Estos poemas son el fundamento de la civilización europea, así como de nuestra literatura y una parte significativa de nuestra imaginación. Dentro de una misma cultura, la naturaleza humana cambia poco, independientemente de la magnitud de las transformaciones históricas o sociales. Las preguntas fundamentales permanecen: ¿Quién soy? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos? Homero nos ha brindado respuestas a estas preguntas que siguen vigentes, y es el único que lo ha hecho con tal profundidad. Cuanto más nos vemos sometidos a las dificultades causadas por los incesantes cambios de la dominación tecnológica, los estilos de vida y las novedades filosóficas y religiosas, más necesitamos continuidad y permanencia; más necesitamos a Homero.

El educador de la antigua Grecia y Europa

"¡El mundo ha nacido, canta Homero! Es el ave de este alba…" El visionario Victor Hugo no se equivocó al asociar a Homero con el radiante amanecer de nuestro mundo.81

Según el propio Platón, Homero fue el maestro de la antigua Grecia y, por ende, nuestro maestro por herencia espiritual y parentesco lejano. Para los europeos que se cuestionan a sí mismos y su identidad, estos dos grandes poemas representan un espejo en el que pueden redescubrir su verdadero ser interior, purificado de aquello que los ha desfigurado y que a menudo los hace vagar, ansiosos y perdidos. Al igual que Schliemann, el persistente descubridor de Troya, si uno indaga bajo los estratos acumulados por el tiempo, es en las meditaciones de Homero donde redescubre con vigorosa frescura el alma de Europa, que se funde con el espíritu de la Ilíada.

Para Aristóteles, quien lo situó en la cúspide de la literatura, Homero ya era la fuente primordial del pensamiento y la vida. En el siglo III d. C., Plotino y los neoplatónicos llegaron incluso a deificarlo. Veían en él al contemplador directo de la Belleza inteligible. Al comienzo de la Guerra del Peloponeso, Tucídides se refiere a la Ilíada como un esbozo de la historia antigua de los griegos, reconociendo así el mérito de Homero por haber sentado las bases de la narrativa histórica. Pero este mérito era insignificante comparado con todos los demás. Inspirado por los dioses y la poesía, que son una misma cosa, Homero legó a los griegos y europeos los libros fundacionales a los que siempre podrían recurrir para reencontrarse consigo mismos.

A pesar de la sucesión de inmensas convulsiones históricas, el poeta siguió siendo celebrado por la Academia Palatina bajo Carlomagno y durante la Edad Media. Posteriormente, Dante lo ensalzó en la Divina Comedia y Petrarca mandó traducir sus poemas al latín. Montaigne vio en Homero al «maestro más perfecto en el conocimiento de todas las cosas», opinión que compartieron Goethe, Nietzsche, Heidegger, Camus, Joyce y muchos otros contemporáneos.

En 2007, la Biblioteca Nacional de Francia (BNF) organizó una exposición excepcional titulada «Homero: Tras los pasos de Odiseo». Los comisarios encargaron a Jacqueline de Romilly la redacción del prólogo del catálogo. La gran helenista concluyó sus palabras así: «Mi maestro, Louis Bodin, gran especialista en Tucídides, me dijo poco antes de morir: “Para mí, ahora solo existe Homero”. Y ahora me ocurre algo parecido; uno vuelve a lo esencial, a lo absolutamente puro».⁸²

Con otras palabras, el filósofo y sinólogo François Jullien, conocido por su trabajo comparativo entre el pensamiento europeo y el chino, afirma lo siguiente: «Cuando estaba en el khâgne», confiesa, «a mi amigo y a mí nos llamaban los homéricos; leíamos a Homero en griego como si fuera un libro abierto… Siempre he tenido la sensación de que había algo más crucial en esos primeros rasgos del pensamiento humano que en la filosofía que posteriormente se construyó y se explicitó. Y desde que me enfrento a estas cuestiones, me he convencido cada vez más de que, si se buscan las categorías decisivas del pensamiento europeo («las categorías de la acción», así como «las categorías del conocimiento»), es en Homero donde hay que buscarlas, mucho antes que en Platón… Lean [la Ilíada y la Odisea] y obtendrán las orientaciones decisivas de la filosofía griega».⁸³

Pero Homero no habló solo en nombre de los griegos. Con una perfección formal inigualable, fue la expresión griega de una concepción del mundo común a todos los europeos, ya fueran de origen latino, celta, eslavo o germánico. Así lo ha demostrado claramente la obra de Émile Benveniste y su discípulo, Georges Dumézil, gran lector de Homero. Mediante la comparación de lenguas y mitos, ambos estudiosos han reconocido el parentesco espiritual de los indoeuropeos, ancestros comunes de los pueblos de las distintas épocas históricas.

La transmisión de los poemas fundacionales

Sorprendentemente, mientras que tantas obras antiguas famosas han desaparecido, víctimas de saqueos y siglos, Homero ha triunfado sobre el tiempo y todos los desastres para llegar hasta nosotros íntegro.

¿Quién fue Homero? Las hipótesis contradictorias de los estudiosos modernos no nos lo aclaran.⁸⁴ En mi opinión, solo importa lo que pensaban los antiguos. Para ellos, la existencia del poeta divino nunca estuvo en duda, aunque varias ciudades se disputaran el privilegio de ser su lugar de nacimiento. Los antiguos nunca dudaron de que fuera el autor tanto de la Ilíada como de la Odisea. Hacia el 430 a. C., Heródoto afirmó que Homero había vivido cuatro siglos antes que él, es decir, en el siglo IX a. C. Probablemente sea en torno a esta época cuando podemos situar la invención de la escritura en Grecia, basada en un alfabeto tomado de los fenicios. Algunos especialistas no dudan en asociar el nacimiento de la escritura con la transcripción de las epopeyas orales.⁸⁵ Piensan que Homero, el genio poeta de una época anterior, pudo haber sido el inventor de un sistema de notación que habría salvado del olvido la memoria de los héroes desaparecidos y su propia obra. En realidad, poco importa si los poemas fueron dictados o recompuestos, pues la Ilíada y la Odisea constituyen el legado sagrado de nuestra tradición, como lo demuestra el carácter casi milagroso de su transmisión.

En 2007, con motivo de la gran exposición dedicada al origen y la transmisión de los poemas, la BNF presentó por primera vez las ricas colecciones de su Gabinete de Medallas.⁸⁶ El comisario de esta exposición, Patrick Morantin, destacó que «hay que admirar, en primer lugar, que tras 3000 años haya llegado hasta nosotros un conjunto de tal magnitud. ¡Qué veneración debió rodear la obra del Poeta, en cualquier

época, para que esta masa poética haya sobrevivido a guerras, vandalismos, accidentes, censuras e ignorancia! ¡Cuántas obras de la Antigüedad tardía se han perdido, mientras que hoy podemos leer la Ilíada y la Odisea íntegramente!». Morantin añadió: «La Ilíada es quizá, junto con el Nuevo Testamento, la obra que conocemos a partir del mayor número de fuentes».

En el siglo VI a. C., tres estadistas atenienses, Pisístrato y dos de sus hijos, elaboraron una edición escrita a partir de transcripciones anteriores. Posteriormente, entre los siglos III y II a. C., «Homero fue el autor más estudiado en el Museo de Alejandría [el principal centro de estudios helenísticos]; además, fue el primer autor objeto de una edición propiamente dicha. Esta actividad crítica comienza con Zenódoto de Éfeso en la primera mitad del siglo III a. C. y culmina con Aristarco de Samotracia en la primera mitad del siglo siguiente […] A partir del siglo II a. C., el texto se estandariza. La obra de los eruditos alejandrinos estableció una norma a la que todos se refirieron en adelante».

La transmisión de los poemas se vio afectada por el colapso del Imperio Romano de Occidente, pero no desapareció: «Si bien en el Occidente medieval se rompió el vínculo con el texto original de Homero, el nombre del Poeta nunca dejó de ser venerado y se mantuvo viva la memoria de sus héroes y sus aventuras. Homero continuó alimentando indirectamente la imaginación de la Edad Media a través de poetas clásicos latinos como Virgilio, Ovidio, Estacio, resúmenes latinos de la Ilíada, obras apócrifas de Dares el Frigio y Dictis de Creta, romances medievales como el Roman de Troie [de Benoît de Sainte-Maure] y sus adaptaciones en prosa […] de modo que los héroes y la temática de la epopeya eran conocidos por el público culto cuando, en el Renacimiento, la Ilíada y la Odisea fueron redescubiertas en su texto original».⁸⁷ Durante la Edad Media, los reyes de Francia, influenciados por la Eneida, que debía mucho a Homero, se imaginaban descendientes de un héroe troyano imaginario. llamado Francus o Francion, nombre que aún invocaba Christine de Pizan en el siglo XV. Y los emperadores germánicos se creían descendientes de los héroes de la Ilíada.

Tras un breve paréntesis al comienzo de la cristianización, el Imperio bizantino veló por la transmisión de los autores clásicos. La tradición clásica se mantuvo así en Bizancio, donde, desde 425 hasta 1453, las escuelas de Constantinopla permanecieron como sus pilares. Por ello, resulta inapropiado hablar de «renacimiento» en el Imperio romano de

Oriente. En Occidente, en cambio, el redescubrimiento de Homero fue un hecho significativo para los primeros humanistas italianos. A petición de Petrarca, que no leía griego, la primera traducción latina de la Ilíada se completó en 1366.

El acontecimiento decisivo fue la caída de Constantinopla en 1453. Poco antes, muchos eruditos bizantinos se habían refugiado en Italia. Así, en Florencia, en 1488, apareció la primera edición princeps en griego de la Ilíada y la Odisea. En Francia, la primera traducción completa de la Ilíada fue realizada en 1577 por el editor Breyer. Mucho después, también renovando la tradición, la emperatriz Catalina II de Rusia fundó un puerto en el Mar Negro en 1794. Para reafirmar su carácter europeo frente a Asia, le dio el nombre de Odesa, una traducción eslava de Odiseo.

Una epopeya sagrada

Compuestas alrededor del siglo IX a. C., es decir, hace treinta siglos, la Ilíada y la Odisea describen una civilización y unos héroes aún más antiguos. Estos poemas sagrados nos revelan, como ningún otro, lo que fuimos en nuestros albores. Bajo la apariencia de la leyenda épica, se arraigan en una historia real y en personajes que, en su mayoría, existieron. Dan cuenta de la historia remota y olvidada de todos los demás europeos: celtas, eslavos, germanos o escandinavos, cuyas grandes leyendas ofrecen constantes analogías con la representación del mundo que revelan la Ilíada y la Odisea.

Los dos poemas traducen la originalidad de nuestro ser en el mundo, nuestra forma de ser hombres y mujeres ante la vida, la muerte, el parto, la ciudad, el destino; en otras palabras, el contenido y el significado de nuestra existencia. Nos presentan un ideal de vida que ha moldeado lo mejor de nosotros. Al narrar las pruebas y pasiones de ancestros muy lejanos a través de parientes cercanos, nos dicen que nuestras ansiedades, nuestras esperanzas, nuestras penas y nuestras alegrías ya fueron vividas por nuestros predecesores, quienes también fueron jóvenes, ardientes a veces hasta la locura, pero aun así sabios y prudentes. Se nos habla de Aquiles, cediendo a la impetuosidad de la sangre; de Príamo, llorando la muerte de su hijo; de Helena, la hechizada; de Andrómaca, joven esposa y madre angustiada; de Héctor, el valiente; de Odiseo, el astuto; de Penélope, hábil y fiel; de Néstor, el sabio; Telémaco, el adolescente atormentado… Esta

cercanía, a pesar del tiempo transcurrido, despierta la idea de que perseguimos eternamente la misma aventura excepcional en un mundo a la vez bello e inquietante. La historia de los héroes nos habla de sentimientos y comportamientos que nos resultan familiares, muy distintos de los que sugieren los relatos más bellos de Asia u Oriente. Habla de respeto a los ancestros, comunión con la naturaleza, estoicismo ante lo inevitable, atracción por lo noble y lo bello, y desprecio por la bajeza y la fealdad. Conmovido por el destino a menudo cruel de sus héroes, Homero también expresa su admiración por ellos.

En la Ilíada, el poeta muestra la lúcida energía de los hombres que se enfrentan a su destino, desprovistos de ilusiones sobre los dioses, conocidos por estar a merced de sus caprichos, y confiando únicamente en sí mismos y en la fuerza de su alma. Los muestra enfrentándose a los misteriosos poderes de la naturaleza y a su propia naturaleza. A pesar de la omnipresencia de las divinidades, el poeta no adopta un discurso religioso ni filosófico. Sin embargo, de su poema se puede extraer tanto una filosofía como una religiosidad, tal como lo hicieron los griegos durante toda la existencia de la Hégira. Dostoievski lo comprendió: «En la Ilíada, Homero dotó al mundo antiguo de una organización de la vida espiritual y terrenal tan sólida como la que Cristo dio al mundo nuevo».

El legado filosófico de Homero

Formados a través de la escuela de Homero, cuya obra encarnaba su espíritu, los griegos demostraron ser grandes creadores de mitos con significados ilimitados. Sin embargo, les interesaban poco las especulaciones cosmogónicas. Preferían lo finito a lo infinito, lo mensurable a lo inmensurable. Su héroe predilecto era Odiseo, quien, además de valentía, poseía un espíritu lógico e inventivo, manifestado, entre otras cosas, por la estratagema del caballo de Troya (Odisea VIII, 492-516). ¿Acaso no era el protegido de Atenea, la diosa cuyo símbolo filosófico es el búho, el ave que ve en la oscuridad? El pensamiento griego los impulsaba a buscar explicaciones racionales para los fenómenos y a confiar únicamente en sí mismos para comprender el universo. La atenta observación del cosmos los llevó, por lo tanto, a distinguir los fenómenos visibles de las causas invisibles que los rigen.

Tales de Mileto se convirtió en el fundador de las matemáticas al reemplazar el enfoque empírico de los egipcios y babilonios con una verdadera ciencia. En sus Descripciones de la Tierra, Hecateo de Mileto se erigió como el primer geógrafo. Jenófanes de Colofón y Pitágoras de Samos aportaron nuevos materiales a la reflexión filosófica al integrar la geometría, la aritmética y la astronomía. Posteriormente, Heráclito de Éfeso fue el lacónico teórico de la armonía de los opuestos y el eterno retorno de la vida bajo formas cambiantes. Más tarde, Demócrito dilucidó la estructura atómica de la materia, Euclides confirmó los fundamentos de la geometría, mientras que Aristarco de Samos postuló la hipótesis de que la Tierra es un planeta que gira sobre su eje y orbita alrededor del Sol. En un registro completamente distinto, Heródoto inventó la investigación histórica basada en los hechos, Hipócrates sentó las bases de la medicina experimental, Sócrates y Platón imaginaron las infinitas posibilidades del cuestionamiento filosófico, Aristóteles estableció las reglas del pensamiento lógico, mientras que Esquilo y Sófocles trasladaron a su teatro el espíritu mismo de la tragedia. En estas épocas, Praxíteles y Fidias plasmaron en mármol el esplendor de las formas humanas ideales, imposible de encontrar en ningún otro lugar.

Estas inmensas creaciones que el genio griego nos legó se encontraban en germen en la Ilíada y la Odisea. Ambos poemas sitúan la admiración por la naturaleza y la individualidad de los personajes en el centro de la narración, hasta tal punto que no se encuentra en la tradición de ninguna otra civilización. Ninguna de las divinidades opresivas, tan frecuentes en Oriente o Asia, les impone una ley moral arbitraria bajo la amenaza de castigos terribles. En sus propios excesos, los personajes de Homero nunca son juzgados según las categorías abstractas de un bien o un mal absolutos, sino según lo que es noble, generoso, equitativo o indigno y vil. El reconocimiento de la individualidad arraigada impregna ambos poemas. Estaba plasmado en la estatuaria desde el período clásico. Imbuyó las instituciones políticas, el derecho y la idea de la libertad de la ciudad, privilegio de las nobles naturalezas, y no las pretensiones de los ilotas.

Al componer la Ilíada, una narración basada en la realidad histórica, como lo demuestra la investigación arqueológica de Heinrich Schliemann y sus sucesores, Homero se convirtió en depositario de la antiquísima memoria de la época aquea, que lo precedió varios siglos. Posteriormente, a pesar de las influencias contrarias, el espíritu de la Ilíada jamás se

extinguió. Estaba íntimamente ligado a la Memoria, la Mnemosine divinizada por los griegos. El poeta, iluminado por las Musas, hijas de la Memoria, es quien conoce, recuerda y transmite.

Durante más de diez siglos, Homero fue el maestro de la antigua Grecia, mucho más que los filósofos que a veces lo malinterpretaron. Enseñó de todo: desde el valor hasta la mêtis, tan apreciada por Atenea; es decir, la inteligencia práctica, la astucia, las fintas, las estratagemas, en las que Odiseo fue tan prolífico para su bien. Homero no explica como lo hacen los filósofos; más bien, muestra ejemplos vivos, enseñando las cualidades que hacen de un hombre un agathos, noble y consumado. «Sé siempre el mejor», le dice Peleo a su hijo Aquiles, «prevalece sobre todos los demás» (Ilíada VI, 208), una idea a la que volveré. Ser bello y valiente para un hombre, gentil, amorosa y fiel para una mujer, lo cual no excluye ni la audacia ni el valor. El poeta legó de forma condensada lo que la antigua Grecia ofreció posteriormente a la posteridad: el respeto por la naturaleza sagrada, la excelencia como ideal de vida, la belleza como horizonte.

Una lectura de Homero

Propongo aquí mi propia lectura de Homero, que no es en absoluto la de un erudito ni la de un helenista. Es la lectura de un amante del texto, de un historiador que lo saborea y lo compara, de un europeo que medita sobre él otorgándole una dimensión contemporánea. Resumiendo los dos poemas a grandes rasgos, destacaré su carácter atemporal. Despojando a los héroes de su yelmo y coraza, no los percibo ataviados con los atuendos de una época pasada, sino como arquetipos atemporales y, por tanto, siempre vigentes. Deseo demostrar que Homero no está reservado a una minoría de eruditos. Pertenece al fervor de todos sus lectores.

Al momento de escribir esto, la mayoría de los europeos han dejado de leer y memorizar el texto en griego antiguo, como se hacía antiguamente en la escuela secundaria. Sin embargo, encontrarán fácilmente en su biblioteca, en casa de algún tío, en la sección de libros de bolsillo o incluso a veces en internet, diversas traducciones que les permiten acceder a la magia del texto. Dedicándose unas horas de placer, aislándose del ruido cotidiano y olvidando las tareas escolares, el lector moderno puede sumergirse en estas antiguas obras maestras, que siempre se mantienen jóvenes.

El estilo prodigiosamente inventivo de los poemas puede resultar desconcertante al principio, sobre todo por la presencia de numerosas repeticiones que servían de puntos de referencia para los oyentes de la Antigüedad que los escuchaban sin leerlos. Pero basta con adentrarse en el texto, leerlo en voz baja, y uno pronto queda cautivado.

Al componer la Ilíada, Homero se convirtió en el creador de la primera epopeya trágica y, con la Odisea, de la primera novela. No conceptualiza como lo harían los filósofos, sino que muestra, legando a la posteridad un ideal de vida y una poetización que, incluso de la peor desgracia, puede hacer surgir esa luz de los sentidos que llamamos «belleza» y que suscita un escalofrío de admiración.

En la Ilíada, en particular, asombra la exuberancia de las comparaciones con elementos y fenómenos naturales —ríos, vientos, tormentas, nevadas, incendios…—, pero también con animales —lobos, jabalíes, caballos…—, o bien, la abundancia de escenas de la vida campestre con el ritmo del trabajo cotidiano. ¡Y qué ingenio! Hablando de la belleza de Diomedes, transfigurado por Atenea, el poeta escribe: «Se diría que era la estrella del final del verano, resplandeciente en su máximo esplendor, tras su baño en el océano». Homero se deleita magnificando todo, incluso los gestos más humildes, como los de los guerreros. Se entrega a una suerte de evocación incesante de un universo donde brillan las estrellas, donde bandadas de pájaros surcan cielos cargados de tormenta, donde los hombres trabajan la tierra y cazan en campos donde se vislumbra un burro embriagado de grano maduro… Las tareas cotidianas —la preparación de la comida, el corte y la cocción de la carne, el mantenimiento del fuego en la chimenea…— y el entorno familiar —los utensilios de la casa, las copas donde fluye el vino…— se describen con deleite y admiración. Lo cotidiano se transforma ante nuestros ojos. La luz y la noche son divinas. La tormenta en el mar es la ira de un dios. El poeta siente la vida como un milagro permanente. Bajo su mirada asombrada, los dioses cobran forma, hasta el punto de que incluso los nidos de avispas al borde de los senderos parecen divinizados, y el espectáculo de un hermoso cuerpo desnudo se ve envuelto en la voluptuosa fragancia de un perfume.

Hace mucho tiempo, una Nochebuena, encontrándome en una librería de libros antiguos en París, descubrí una edición original encuadernada de la Ilíada y la Odisea en la traducción publicada por Leconte de Lisle en 1856.

Llevaba mucho tiempo buscando esta edición, conservando el recuerdo de mis primeras lecturas, hace ya tiempo, en un volumen de la biblioteca de mi padre. Escapando de la ciudad lo más rápido posible para saborear mi presa en mi guarida, comencé a releer las primeras estrofas de la Ilíada en voz baja para que su música resonara, algo que siempre hay que hacer. La forma arcaica y tosca que Leconte de Lisle adopta para los nombres propios (Akhilleus por Aquiles) acentúa el vigor del conjuro con el que comienza el poema.

"Canta, oh diosa, la ira fatal de Aquiles, hijo de Peleo, que trajo infinitas desgracias a los aqueos y envió al Hades tantas almas valientes de héroes, que fueron entregadas como presa a perros y aves de rapiña. Y el designio de Zeus se cumplió […]"

A lápiz, corregí la traducción, reemplazando "ira desastrosa" por "ira fatal" y "aves carnívoras" por "aves de presa", que sonaban mejor a mis oídos.

Traducido con crudeza por Leconte de Lisle, a pesar de algunas desafortunadas omisiones, el poema recupera su misteriosa fuerza como texto sagrado, algo que las seis traducciones universitarias que poseo no siempre logran restituir. El autor de los Poemas Bárbaros fue un hombre inspirado. Sus sucesores, a menudo, no fueron más que buenos eruditos. Si bien con algunas excepciones, ¿acaso comprendieron algo del universo de sangre, pasión, amor y belleza que es el de Homero?⁸⁸

La expresión griega

del Patrimonio Hiperbóreo

De estos poemas nacemos, y sin embargo el primero es el de la guerra, lo cual resulta verdaderamente inquietante…

La Ilíada, este poema de guerra, es también un poema de amor. Pero aún no está todo dicho. Íntimamente ligada a la Odisea, la Ilíada es, ante todo, el poema de la vida y la muerte, los dos polos de nuestro destino. No creo que ninguna otra obra surgida del genio humano o divino, en ningún otro contexto, responda como la Ilíada y la Odisea a las preguntas que plantea el espíritu europeo. Por eso fueron los poemas sagrados de los antiguos griegos, que los instruían en todo. Son, por tanto, también nuestros por

herencia. Responden a la inmensa tribulación en la que nos ha sumido nuestra época y que no perdona nada: política, religión, educación, trabajo, familia y la propia idea que uno se forma de sí mismo.

Aunque ya no contaban con el apoyo de ningún poder, ninguna Iglesia, ninguna institución, y aunque tantas otras obras magníficas han desaparecido, los poemas de Homero nos han llegado intactos, trascendiendo siglos y convulsiones, fascinando y estimulando sin cesar a mentes grandes y pequeñas, generación tras generación. Si los leemos con una mirada fresca, despojada de la erudición de los eruditos, estos poemas de amor, aventura y guerra siguen hablándonos incluso hoy.⁸⁹ ¿De dónde proviene, pues, esta permanencia, cuando nuestras sociedades han pasado de ser marciales a mercantiles y nuestras ciudades, antaño pobladas de héroes, ahora lo están de hombres sencillos?

Estos poemas sagrados son la expresión griega de una herencia común a todos nuestros antepasados europeos o boreales, ya fueran celtas, germánicos, eslavos o latinos.

Acabo de usar el neologismo «boreano», que requiere una explicación. Lo uso para evitar confusiones con el término «europeo», que a veces se emplea de forma dudosa. «Boreanos» designa a los europeos de origen antiguo.

Este término tiene un significado más amplio que «indoeuropeos», que se usa principalmente en lingüística. Proviene del mito griego de los orígenes relatado por Heródoto, Plutarco y Diodoro de Sicilia. Para los griegos, el mítico pueblo de los hiperbóreos (aquellos que vivían más allá del soplo de Bóreas, el viento del norte) disfrutaba de una existencia dichosa en el norte. A veces se les confunde con los celtas. Los hiperbóreos eran adoradores de Apolo, quien, según la leyenda, pasaba los tres meses de invierno con ellos. Ofrendas atribuidas a este pueblo originario llegaban cada año al santuario de Apolo en Delos, tras haber peregrinado de ciudad en ciudad.

«Nosotros, los hiperbóreos», escribe Nietzsche al comienzo del fragmento 167 de La voluntad de poder. ¡Así se había transmitido la memoria! «Nosotros, los hiperbóreos…»

Troyanos y aqueos

En 16.000 versos y 24 cantos, la Ilíada narra un breve episodio de 51 días al final de los diez años del asedio de Troya, probablemente en el siglo XIII a.

C. Como señaló Heidegger, este poema se limita voluntariamente, al igual que la Odisea. Pero, dentro de los límites de un solo episodio de la guerra de Troya, revela toda una interpretación del mundo y de la vida.

Troya, también llamada Ilión (de ahí la «Ilíada»), era una poderosa ciudad fortificada, construida a la entrada de los Dardanelos, en la costa asiática del Helesponto, frontera constante entre Occidente y Oriente. Al igual que los historiadores actuales, los de la Antigüedad, incluidos Heródoto y Tucídides, dudaban de la veracidad de los acontecimientos que sirvieron de base para la Ilíada. Los troyanos eran boreos, de la misma raza que sus adversarios griegos, los aqueos, conocidos como los «rubios». Con la diferencia de que los troyanos estaban asociados a Asia, y no solo por razones geográficas. Su ciudad se regía por un orden patriarcal, a diferencia de la libertad feudal de los aqueos, que prefiguró el orden de la ciudad griega.⁹⁰ El ejército troyano incluía contingentes bárbaros y no se regía por el estricto orden del ejército aqueo. Homero lo compara con los saltamontes, mientras que el de los aqueos le evoca el orden de un enjambre de abejas.

En un célebre pasaje de la Ilíada (XIII, 130-131, traducción de Mazon), el poeta describe la falange aquea: «Lanza se convierte en baluarte, escudo en escudo, apoyándose mutuamente; escudo se apoya en escudo, yelmo en yelmo, guerrero en guerrero». Lo que aquí se vislumbra no es solo la prefiguración del orden político, sino, sobre todo, la expresión de una comunidad solidaria, donde cada miembro puede confiar en los demás, donde la deserción de uno solo aniquilaría instantáneamente el conjunto indisociable. No se trata aquí de un «contrato», sino de las obligaciones mutuas inscritas en el pacto fundacional del clan, la tribu, la ciudad y la falange.

Según la tradición, el conflicto era de origen mítico e involucraba a los dioses divididos entre los dos bandos.⁹¹ Afrodita había concedido al troyano Paris, uno de los hijos del antiguo rey Príamo, el poder de raptar a Helena, la más bella de las mujeres, casada ya con el aqueo Menelao, de hermosa cabellera, rey de Esparta. La violación de una esposa real por un extranjero era un crimen que indignaba a todos los aqueos. En la boda, cada uno de los señores griegos había jurado respetar la unión de Menelao y la codiciada Helena. Tras la violación, un ejército se reunió en Áulide con sus veloces naves y partió hacia las costas asiáticas de

la Tróade. Troya sería vengada y Helena rescatada. Así comienza la guerra: «Toda la tierra, a lo lejos, reía con el brillo del bronce…»

La ira fatal de Aquiles

Tras diez años de un larguísimo asedio, acompañado de incursiones por doquier, una disputa enfrenta a Agamenón, líder de la coalición aquea, contra Aquiles, el héroe más célebre de su bando, un coloso joven e inmaduro. Abusando de su poder, Agamenón rapta a Briseida, «de bellas mejillas», la joven cautiva amada por Aquiles. Tal es el pretexto y el comienzo del poema: «Canta, diosa, la ira fatal de Aquiles […]». Esta diosa que canta la epopeya es la Musa de la memoria, de la cual el poeta es el intérprete, lo que subraya su vínculo con el mundo divino. Así comienza la Ilíada.

Preso de una ira justificada, tras haber insultado gravemente a Agamenón, Aquiles implora a su madre, Tetis, que lo vengue rogando a Zeus que impida la victoria de los aqueos cuando Aquiles decide abandonar la batalla. Se retira a su tienda (fórmula que se consolidará) junto con sus hombres, los mirmidones (canto I). Y así sucederá. La voluntad de Zeus se cumplirá en detrimento de los aqueos. Uno puede adentrarse en el juego de esta intervención divina o ver en ella la transposición mítica de las cadenas naturales de los acontecimientos.

En cualquier caso, la ira de Aquiles, el principal héroe de la Ilíada junto al troyano Héctor, es el eje central del poema. Su retirada y la de sus hombres del combate tienen graves consecuencias para los aqueos. La victoria los abandona. En la llanura, bajo las murallas de Troya, sufrirán tres derrotas cada vez más devastadoras. De ser los atacantes, se ven reducidos a la defensiva. Incluso deben construir un campamento fortificado alrededor de sus naves. Este atrincheramiento pronto se ve forzado por los troyanos liderados por Héctor, el hijo más famoso de Príamo. El enemigo está a punto de incendiar las naves griegas y arrojarlas al mar.

A lo largo de estas cruentas batallas que llenan el poema de carnicería y hazañas, la ausencia de Aquiles no es sino la prueba irrefutable de su fuerza indispensable. Los más valientes de los jefes aqueos, el corpulento Áyax, el impetuoso Diomedes y el hábil Odiseo, todos intentan en vano reemplazarlo.

La relación entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza

Una noche de profunda tragedia, entre dos desastres, Aquiles, recluido en su tienda, se consume de agonía por la inactividad a la que se ha condenado. De repente, divisa una delegación que se acerca, encabezada por los dos jefes más importantes del ejército: Áyax y Odiseo. El viejo Fénix se ha unido a ellos e intenta hacerle entrar en razón. Ante el peligro, Agamenón se ha arrepentido. Devuelve a Briseida (a quien no ha tocado) y ofrece suntuosos regalos como reparación. Como es costumbre, se empieza con libaciones. Luego se llega al meollo del asunto. Áyax, Odiseo y Fénix hablan por turnos para convencer a Aquiles de que renuncie a su venganza. Hablan del arrepentimiento de Agamenón, describen los regalos que ofreció para obtener su perdón y reconciliación. Nada funciona. La misión fracasa. Aquiles persiste y persevera en su rencor, culpándose a sí mismo (canto IX).

Al día siguiente, los troyanos irrumpen a través de las defensas griegas, amenazando con arrojarlos al mar. Héctor ya incendia un barco. En el otro extremo del campamento, Aquiles ve alzarse las llamas. A pesar de su obstinación, no puede permanecer indiferente ante las súplicas de Patroclo, otro como él.⁹³ Accede a enviar a sus tropas de vuelta a la batalla y viste a Patroclo con su propia armadura. Esta contraofensiva hace retroceder a los troyanos. Sin embargo, tras un duro combate, Patroclo muere a manos de Héctor (canto XVI). El dolor de Aquiles es tan intenso que lo devuelve a la vida, desatando en él una furia vengativa contra Héctor.

Así, el poema avanza operativamente mediante una inversión completa de la acción dramática que había quedado paralizada por la retirada de Aquiles. Enloquecido por el dolor, el héroe aqueo regresa al combate: «Como un fuego prodigioso ruge por los profundos valles de una montaña reseca, arde el bosque, y el viento, que lo empuja en todas direcciones, hace girar la llama. Así vaga Aquiles en todas direcciones. Se fue, como la noche…» (canto XVIII). Esta es una constante en Homero: la comparación de los hombres con las fuerzas de la naturaleza, y ciertamente no por meros artificios literarios. Esta constante subraya su íntima afinidad.

La reversión de Aquiles

Tras varias vicisitudes y un feroz duelo, Aquiles mata a Héctor (canto XXII), luego rinde homenaje a los restos de Patroclo, organizando juegos funerarios en su honor (canto XXIII) y sacrificando a varios jóvenes prisioneros troyanos en la pira funeraria de su amigo. Aquiles se entrega entonces a su furia vengativa, aún insatisfecha, arremetiendo contra el cadáver de Héctor y arrastrándolo sin cesar por el polvo tras su carro (canto XXIV).

Sin embargo, el último canto de la Ilíada también es el escenario de la redención de Aquiles, prisionero hasta entonces de sus excesos. Homero sugiere que dichos excesos han llegado a cansar incluso a los dioses más benévolos. Veremos, pues, cómo Aquiles pasa de la furia vengativa a la compasión cuando Príamo le implora que devuelva el cuerpo de su hijo. Guiado por los dioses, el anciano rey se arrodilla ante Aquiles y besa sus terribles manos, las mismas que han segado la vida de tantos de sus hijos: «Recuerda a tu padre, Aquiles, igual a los dioses. Tu padre, como yo, se encuentra en el umbral maldito de la vejez, quizá sin nadie que lo proteja de la desgracia y la ruina. Pero al menos tiene la dicha de saber que aún vives y la esperanza de verte regresar de Troya. En cambio, mi desgracia es infinita. He engendrado hijos valientes, pero ninguno me queda. Al único que aún protegía nuestra ciudad, ayer lo mataste. ¡Era Héctor! Y por él estoy aquí, para rescatarlo con un inmenso pago. Respeta a los dioses, Aquiles, y apiádate de mí, en memoria de tu padre. He sufrido lo que ningún mortal ha sufrido jamás. He besado la mano del hombre que mató a mi hijo…» (Ilíada XXIV, 486-506).

En esta asombrosa escena, el anciano rey se humilla por amor a su hijo. Y el temible Aquiles, conmovido de repente, se muestra digno de compasión. Devuelve los restos de Héctor a Príamo, llorando con él por el destino de los jóvenes guerreros sacrificados. Transformado por su propio sufrimiento, el héroe revela una complejidad que contrasta con la brutalidad que sugería su apariencia.

Aquiles conoce su destino y lo ha elegido.

Junto con Héctor el troyano, Aquiles es el héroe que domina la Ilíada desde la primera estrofa. Su dolor por la muerte de Patroclo, que desató su furia, se ve agravado por la presciencia de su propio destino. Como recordó a Odiseo y a los embajadores del canto IX, una antigua profecía anunciaba su

muerte tras arrebatarle la vida a Héctor. Él lo sabía. A diferencia de otros héroes, conocía su destino de antemano y lo había elegido. Siendo muy joven, se le ofreció la opción entre una vida larga y pacífica lejos de la batalla, o una vida intensa y breve, truncada en combate. Y fue esta última la que deseó. Sin embargo, libre de ilusiones, sabe que no tendrá otra vida: "La vida de un hombre", dice en el canto IX, "no se encuentra de nuevo; nunca más se deja tomar o arrebatar, desde el día en que ha salido del recinto de sus dientes…" Este es un pensamiento que nos habla del mismo modo que habló a los antiguos griegos, quienes, según se dice, hicieron del canto IX su favorito.

Detengámonos un momento en lo que sugieren las decisiones de Aquiles, Héctor, Helena, Penélope y Odiseo. En Homero, la vida, esta cosa pequeña, efímera y tan común, no tiene valor en sí misma. Solo vale por su intensidad, su belleza, el aliento de grandeza que cada hombre —y primero ante sus propios ojos— puede infundirle. Esta concepción es muy distinta a la que transmiten tantas sabidurías superficiales, esos lugares comunes que han calado hondo en el espíritu de las masas occidentales e incitado el deseo de vivir una vida lo más larga posible, aunque sea mediocre y vacía.

Mortales como todos los seres de la naturaleza, vegetales o animales, los hombres, sin embargo, a veces son espléndidos como los dioses inmortales. Homero los muestra a menudo incluso más grandes, precisamente por ser mortales.

La libertad de los héroes de Homero

En comparación con lo que muestran los textos sagrados de otros pueblos y culturas, la libertad y la soberanía de los héroes de Homero son únicas. Ciertamente, los dioses intervienen en la Ilíada, a veces en el momento oportuno y otras no, pero sin menoscabar realmente la autonomía de los hombres. Sus numerosas intervenciones solo precipitan lo que se habría consumado de todos modos. Y resulta evidente que Homero no los toma demasiado en serio (salvo quizá Atenea), lo cual escandalizó a Platón, un gran espíritu sin duda, pero rígido y moralizante.

En realidad, los dioses de Homero, a diferencia de los dioses opresivos e incluso monstruosos de otras religiones, son con frecuencia transposiciones de las fuerzas de la naturaleza y la vida. Estos dioses tan humanos (salvo por su privilegio de la inmortalidad) son también pretextos que Homero

utiliza para ampliar su abanico de situaciones psicológicas. Así, vemos a Hera emplear todos los artificios de la seducción erótica (sin olvidar los perfumes) para burlar a Zeus, su divino esposo (Ilíada XIV). Luego, este mismo Zeus, despertado por el amor y furioso por haber sido engañado, reprende con vehemencia a su esposa durante una escena doméstica que no desentonaría en una comedia popular (canto XV). Pero estas son solo breves recreaciones en la vasta sinfonía de la tragedia épica. Los dioses recuperan su función como símbolos de un orden de cosas que siempre recuerda a los humanos su propia existencia. Así, en el canto IV, cuando el poeta sugiere el despertar de la agresividad y el odio mediante la intervención de una divinidad llamada Discordia: «Ares animó a los troyanos, y Atenea, la diosa de ojos grises, insufló en sus filas el Miedo, el Pánico y la Discordia […] quien, pequeña al principio, se alza de repente, y su cabeza se eleva hacia el cielo, mientras sus pies pisotean la tierra» (IV, 439-443). Así es como conocemos a Discordia («furiosa y desmedida»). La metáfora de la intervención divina revela las pasiones y la ira enterradas en lo más profundo de nuestro ser, «con la cabeza alzada hacia el cielo y los pies pisoteando la tierra».

Helen: Los dioses son culpables de todo.

En la Ilíada no solo hay dioses, héroes y guerreros, sino también mujeres (Helena, Briseida, Hécuba y Andrómaca), niños (Astianacte) y ancianos (Príamo y Néstor). Tampoco solo hay valientes. Está, por ejemplo, Tersites, cobarde, feo y cojo, que habla sin control «como una grajilla» e interviene indebidamente en el consejo para cuestionar la autoridad real, lo que le vale una paliza de Odiseo (Ilíada II). Está Paris, cuyo extraño amorío con Helena es el origen de la guerra. Cumpliendo la voluntad de Afrodita, fue el seductor y violador de Helena. Iniciador involuntario del conflicto, es él quien también lo terminará matando a Aquiles con una flecha traicionera, antes de que él mismo sea asesinado; episodios que el poema no relata, que solo la profecía formulada por Héctor en el momento de su muerte sugiere (XXII, 359–360).

Paris, el apuesto joven, a menudo cobarde y vanidoso, se encuentra en las antípodas de su hermano Héctor, quien lo desprecia. Héctor es el héroe puro, el protector de Troya, mientras que Paris es el «azote de su patria». La mujer a la que ha raptado y seducido lo desprecia igualmente y no duda en

decírselo: «¡Así que has vuelto del combate! ¡Ah! ¡Mejor te hubiera ido pereciendo allí bajo los golpes del poderoso guerrero que fue mi primer esposo!» (III, 428-436). Lo detesta, pero, por voluntad de Afrodita, está cautivada por su magnetismo sexual. Una vez más, Homero no explica, sino que narra. Y lo que narra está repleto de complejas verdades humanas.

Helena es la antítesis de Paris. Es moral frente a su amante amoral. Se rebela contra la sumisión física que Afrodita y su sexualidad le imponen. Su naturaleza estaba hecha para el orden. Nunca deja de lamentar la época en que todo estaba ordenado en su vida: «Dejé mi alcoba nupcial, a mis parientes, a mi querida hija… Y así me sumerjo en lágrimas». Nada la predisponía a desempeñar el papel de adúltera, instrumento de la ruina de dos pueblos. Nada, salvo la intervención de los dioses, que tiene tanta importancia en la vida de hombres y mujeres precisamente en lo que respecta a la atracción sexual, que es algo distinto del amor.

Lejos de ser modelos de perfección, los héroes de Homero son propensos al error y al exceso en proporción a su propia vitalidad. Pagan las consecuencias, pero nunca se ven sometidos a la justicia trascendental que castiga los pecados según la definición de un Dios externo a ellos. Ni el placer de los sentidos, ni el de la fuerza, ni los juegos sexuales se asimilan al mal. Solo el exceso se muestra como una falta que puede poner en peligro el orden de la vida.

La interpretación actual ha pasado por alto en gran medida el profundo significado de un momento esencial del canto III de la Ilíada (III, 161-175), que anticipa el peso aterrador que otras religiones impondrán a los humanos con la idea de la Caída y la Culpa. Es el momento en que el anciano rey Príamo invita a la bellísima Helena a las murallas de Troya para que le describa los dos ejércitos presentes, justo después de que se haya firmado una tregua. Consciente de ser la causa involuntaria de la guerra, Helena se lamenta, diciendo que preferiría estar muerta. Príamo responde entonces con una dulzura infinita que nos sorprende: «No, hija mía, no eres culpable de nada. ¡Son los dioses los culpables de todo!». Es una delicadeza asombrosa y una madurez sorprendente por parte del anciano rey, cuyos hijos morirán. Y por parte de Homero, ¡qué sabiduría tan generosa y superior, que libera a los humanos de la culpa imaginaria con la que otras creencias los abrumarán!

Al poner estas palabras en boca de Príamo, Homero no afirma que los hombres sean infalibles ante las desgracias que les sobrevienen. En otros

pasajes muestra cómo la vanidad, la envidia, la ira, la estupidez y otros defectos pueden provocar calamidades. Pero en el caso concreto de esta guerra, como en muchas otras, subraya que lo esencial escapa a la voluntad humana. Son los dioses, el destino o la fatalidad quienes deciden.

Siglos de historia conocida nos han enseñado lo sensata que es esta interpretación. ¿Cómo no asombrarse de su sabiduría cuando tantas religiones acusan a los humanos y a sus supuestos pecados de todas las catástrofes de las que son víctimas, incluidos los terremotos?94

Pero las palabras de Príamo tienen un alcance aún mayor. Sugieren que, en la vida humana, muchos errores son a menudo consecuencia del destino. Esta distancia con respecto a los misterios de la existencia y este respeto por los demás es una constante en los poemas. En ello se aprecia la elevada civilidad y sabiduría del mundo que describe Homero, hasta tal punto que, en comparación, el nuestro a menudo podría parecer bárbaro.

El estoicismo y el patriotismo de Héctor

Aquiles es la encarnación de la juventud. También es la encarnación de la fuerza. Es la fuerza radiante e indómita ante la cual todo se inclina. Una fuerza sujeta a la pasión. Aquiles no domina nada, lo sufre todo. Esto se ve claramente en Briseida, Agamenón, Patroclo y Héctor. Las circunstancias desatan en él una tempestad tras otra. Todo en él desafía a la muerte. Le resta importancia, aunque sabe que está cerca. Ama la vida lo suficiente como para preferir su intensidad a su duración. Su amor por la gloria, su impaciencia y su ira lo mantienen alejado de la acción durante los primeros dieciocho cantos del poema, hasta el punto de poner en peligro a su propio pueblo. Para salvar al ejército, le bastaría con alzarse, como le dice Odiseo: «¡Levántate y salva al ejército!».

Todos hemos conocido, de cerca o de lejos, en las relaciones privadas o en la vida pública, personajes excepcionales de temperamento impredecible, presa de su ardor, de su orgullo, capaces de desatar catástrofes o provocar impulsos salvadores.

Despertado por la muerte de Patroclo, Aquiles se levanta, la encarnación de la fuerza: “Aquiles se levantó… Una gran claridad irradió de su cabeza hacia el cielo, y avanzó hasta el borde del foso. Allí, de pie, lanzó un grito, y esta voz despertó entre los troyanos un tumulto indescriptible” (XVIII).

Todo lo contrapone a Héctor, hacia quien Homero simpatiza implícitamente. El poema de los aqueos presenta a su principal enemigo como ejemplo. Esta es otra manifestación de la nobleza del libro sagrado. Si bien Héctor es tan valiente como Aquiles, no se guía por una valentía ciega. Encarna la figura misma del coraje trágico. No ignora el miedo; debe esforzarse por vencerlo. Incluso tiene un momento de pánico y huye de Aquiles antes de recuperarse (canto XXII). Al sentir que su destino está sellado, luchará hasta el final de sus fuerzas.

Héctor es también la encarnación del patriotismo. Para él, el honor se funde con el deber. Está dispuesto a morir, no por su propia gloria, sino por su reino, su esposa y su hijo. Los defenderá contra toda esperanza, pues presiente que Troya está perdida.

No hay nada más carnal ni más relevante que el amor de Héctor por su patria, de la cual su esposa e hijo son la viva imagen. No oculta sus angustias a Andrómaca antes de partir de nuevo al combate: «Sé que llegará el día en que la sagrada Troya perecerá, y Príamo, y su pueblo. Pero ni la futura desgracia de los troyanos, ni la de mi madre, del rey Príamo y de mis valientes hermanos, me aflige tanto como la tuya, cuando un aqueo con armadura de bronce arrebate tu libertad y te lleve llorando… ¡Que la tierra me cubra muerto antes de oír tus gritos, antes de verte arrancado de aquí…!» (VI, 447–465). Tras confesar esta desesperación, extiende los brazos hacia su hijo. Pero el niño rompe a llorar, aterrorizado por el brillante yelmo de su padre. Esto provoca la risa de Héctor. Se quita el casco y confía el niño a Andrómaca, quien toma a su hijo en brazos “entre risas y lágrimas”. Un momento asombroso donde irrumpe el genio poético de Homero.

Esta “risa entre lágrimas” es, sin embargo, mucho más que un simple hallazgo literario. Es la esencia condensada de muchas situaciones dramáticas de la existencia, donde el dolor y una imagen cómica que permite sobrellevarlo se mezclan.

Héctor se recupera. Con delicadeza, corrige sus sombrías predicciones: «Deja de sufrir», le dice a Andrómaca, «Nadie puede enviarme al inframundo antes de la hora señalada…»

Un instante antes, Andrómaca le suplicaba a Héctor que no se exhibiera. Ahora, se tranquiliza. Siente que él defiende su libertad y la ternura que se tienen. Hay en esta última conversación de los esposos algo único en la literatura antigua.

El poema termina mucho después con los preparativos del funeral de Héctor, sin los episodios de la muerte de Aquiles ni del “caballo de Troya”, que se evocarán brevemente en la Odisea (cantos XI y VIII).95

La Odisea: Armonía con el Orden Cósmico

El segundo de los grandes poemas narra en 12.000 versos y 24 cantos el difícil regreso de Odiseo a su patria, un regreso obstaculizado por mil trampas formidables.

La Odisea es, pues, el poema del retorno, del nostos, palabra que dio origen a «nostalgia» y con la que los griegos expresaban su intenso anhelo por su tierra natal. Es también el poema de la justa venganza.

Pero la Odisea es más que eso. Bajo pretextos narrativos distintos a los de la Ilíada, el segundo poema sugiere la cosmovisión propia de los helenos. Muestra el lugar del hombre en la naturaleza y su relación con las fuerzas misteriosas que la rigen.

La armonización de los mortales con el orden cósmico constituye el núcleo de los poemas homéricos. Sin embargo, el Cielo de Homero se sitúa más allá de las épocas primigenias de la fundación del cosmos, evocadas por mitos y leyendas aún más antiguas, cuyo contenido se configurará en la Teogonía de Hesíodo: la confrontación de Urano y Cronos, la batalla de los dioses y su victoria sobre los Titanes. Aquí, la dimensión ctónica se desvanece. El poeta conserva únicamente la luz olímpica, la de los conquistadores hiperbóreos de Grecia. Con una audacia inconcebible en las religiones de Oriente, eleva al hombre griego a la imagen de los dioses y se convierte en su intérprete, a veces irreverente o irónico. En palabras de Goethe, «la religión griega no humanizó la divinidad: vio la esencia del hombre como divina». Permitir a los hombres conectar con su parte divina y con las fuerzas cósmicas será el objetivo de la sabiduría griega.

Tal es también la importancia de la ruptura y posterior reconquista del orden cósmico que sirve de marco a la Odisea. Involuntariamente, Odiseo ha provocado la ira de Poseidón al cegar a su hijo, el cíclope Polifemo. Tal es el destino de los hombres. Sin desearlo, provocan desastres y la ira de los dioses. Entonces, deben luchar y soportar tormentos para recuperar la armonía perdida. Tal será el destino de Odiseo. Enfrentándose a las terribles pruebas impuestas por Poseidón, quien lo ha sumergido en el mundo del caos, el de los monstruos (Caribdis y Escila) y las criaturas posesivas o

perversas (Circe, Calipso, las Sirenas), el navegante lucha incansablemente para escapar de las trampas y recuperar su lugar en el orden cósmico. De trampas a peligros mortales, le llevará diez años regresar a casa. Esto no es un mero pretexto para que Homero cautive a su público con historias fantásticas. El largo viaje de Odiseo está impulsado por el deseo invencible de escapar del caos y reencontrar el cosmos ordenado de los hombres que comían pan. Sin duda, el amor por Penélope y la nostalgia por Ítaca tienen un peso importante en este anhelo de regreso. Pero solo reflejan la esperanza de reintegrarse al orden del mundo, para así redescubrir y reconquistar su patria. De este modo, recuperará su lugar en el orden de las generaciones, como un fragmento de eternidad.

Telémaco: El recurso al tiempo

La novela de Odiseo y Penélope, la Odisea, es también la de Telémaco, su hijo. Nacido poco después de la partida de Odiseo a la conquista de Troya, está ausente de la Ilíada, mientras que es el héroe principal de los cuatro primeros cantos de la Odisea. Lo encontramos de nuevo en la fase final de la aventura, a partir del canto XV, donde actuará a la sombra de su padre para reconquistar Ítaca y eliminar a los pretendientes. Esta fuerte presencia convierte parte del poema en la Telemáquia (la batalla de Telémaco).

Para escapar de la conspiración de los pretendientes que habían llegado para ocupar el palacio de Ítaca y sitiar a Penélope, el joven, bajo la tutela y guía de Atenea Mentor, zarpó en busca de su padre. Desembarcó en Pilos y se encontró con Néstor, quien había regresado de Troya y lo animó a vengar a su madre y librarse de los pretendientes. Luego se instaló en Esparta, donde Helena había retomado su lugar junto a Menelao.

Mientras el hijo de Odiseo, reconfortado, se prepara para regresar a Ítaca, los pretendientes traman una trampa para matarlo. Logrará escapar gracias a la ayuda de Atenea. Este viaje, a veces peligroso, teje la trama de una auténtica novela de formación, que el abate Fénelon quiso aprovechar para la composición de su famosa novela de 1699, destinada a la instrucción del Delfín.⁹⁶

Desde el primer canto de la Odisea, hemos visto la evolución del joven, al principio un adolescente indeciso. Poco a poco, se reafirma en su postura hasta el punto de hablar con dureza a su madre. Luego, toma la iniciativa de convocar una asamblea de ciudadanos de Ítaca para que se respeten sus

derechos frente a los pretendientes. La agresividad de estos últimos y su total soledad lo colocan entonces en una situación desesperada.

La intervención de Atenea lo salvará doblemente del desastre. No solo organiza su huida y su viaje marítimo a Pilos y Esparta, propiciando encuentros reconfortantes con Néstor, Helena y Menelao, sino que también hace que el tiempo juegue a su favor. Las intervenciones de Atenea pueden interpretarse como alegorías de la inteligencia práctica que ella personifica.

Esta no es ni la primera ni la última vez que Homero sugiere la importancia del tiempo y las retiradas estratégicas para resolver una situación desesperada. En la Ilíada, al retirarse a su tienda tras la afrenta inicial de Agamenón, Aquiles dejó que los acontecimientos siguieran su curso sin intervenir, hasta el momento de su estruendoso regreso a la batalla. Odiseo actuará de forma similar varias veces en la Odisea, sobre todo en la fase final de la reconquista de Ítaca («¡Paciencia, corazón mío!»). Así, en poemas donde los héroes están constantemente en acción, una mirada atenta permite distinguir, en el corazón mismo de las estrategias que elaboran, largos periodos de tiempo en los que se retiran mientras esperan un momento propicio para actuar, lo que a veces se demora. Esta actitud reflexiva es característica de Odiseo, cuya habilidad y astucia Homero elogia constantemente. Odiseo es un hombre de acción, sin duda, pero uno que sabe dar «tiempo a tiempo» y esperar a que las cosas se tornen a su favor. El valor de esta enseñanza es para todos los tiempos.

Entonces, Odiseo desata su implacable venganza, masacrando sin piedad a los pretendientes, los usurpadores, y, con igual ferocidad, a los sirvientes que habían traicionado su deber convirtiéndose en cómplices (Odisea XXIII). Los pretendientes son asesinados sin excepción y los sirvientes culpables, ahorcados. Aquí, Homero ya no muestra la lógica caballeresca del combate leal, sino la de una guerra civil sin límites. Tras esto, apoyado por su padre Laertes, Odiseo se enfrentará a los problemas y a la asamblea de Ítaca, logrando el reconocimiento de su legitimidad al usar la fuerza y la sangre para restaurar el derecho de la Ciudad y del Reino (canto XXIV). ⁹⁷

El poema de Penélope

La presencia indiscutible de Penélope convierte a la Odisea en un poema sobre la feminidad independiente y respetada. Cuando Penélope aparece en

el salón principal del palacio de Ítaca, alta y hermosa, con sus brillantes velos cubriendo sus mejillas, semejante a la dorada Afrodita, las rodillas de los pretendientes flaquean y el deseo invade sus corazones (Odisea XVIII, 249).

Amante, esposa y madre, Penélope gobierna el pequeño reino de Ítaca durante la ausencia de Odiseo, un claro ejemplo de la importancia que se le daba a la feminidad. Sin duda, no se ha comentado lo suficiente lo «moderno» que resulta el destino de Penélope. El destino quiso que, siendo una madre muy joven, se viera privada de su esposo durante un largo periodo, tiempo durante el cual debe asumir, sin ayuda alguna, el peso del reino y enfrentarse a las insistentes, engañosas y violentas intrigas de los pretendientes. En lenguaje actual, Penélope es la cabeza de una familia monoparental. Debe criar sola a un hijo bastante difícil que atraviesa la crisis de la adolescencia y la sume en los peores tormentos. También dirige una empresa (Ítaca) en medio de conflictos particularmente arduos. Finalmente, durante el desenlace, la veremos demostrar una notable maestría y ser capaz de enseñarle al propio Odiseo algunas lecciones sobre astucia.

Muchas otras mujeres están presentes en Homero. En la Ilíada: Helena, Andrómaca, Hécuba y Briseida. En la Odisea: Helena de nuevo, Circe, Calipso y la encantadora Nausícaa. Pero Penélope las eclipsa a todas, excepto quizá a Helena, que está ausente. Obligada, como las mujeres de nuestro tiempo, a ingeniárselas para conservar su feminidad en un mundo social dominado por valores masculinos, a menudo sufre, pero jamás se rinde. Sabe cómo mantenerse bella y deseable a pesar de la edad. También conoce la importancia de la modestia para vivir en sociedad. Cuando la atormenta demasiado, se refugia en las lágrimas o en el sueño, alegóricamente vigilada por Atenea. Ante la multitud codiciosa de pretendientes, no se enfrasca en la lucha en el terreno masculino de la violencia. Ella recurre a la astucia, sonríe e inventa la estratagema de tejer la tela (el sudario Laertes), siempre para ser rehecha, sacando provecho de la codicia de la que es objeto, y que tal vez no le desagrade. Sin embargo, a la vuelta de Odiseo, el más astuto de los hombres, lo engaña un tanto, fingiendo no reconocerlo, incluso después de que él haya masacrado a los pretendientes con la ayuda de su hijo. Primero tendrá que demostrar su identidad mediante la prueba del secreto del lecho conyugal, que solo él, junto con ella, sabe que es inamovible, pues fue tallado del tronco

indestructible de un olivo. Solo entonces ella consentirá en entregarse a él. ¿En qué relato sagrado de otras culturas se encuentra un equivalente de Penélope y su compleja feminidad?

El recuerdo de una sabiduría perdida

En la Odisea, los personajes de Odiseo y Penélope cobran vida ante nosotros. Cada episodio del regreso y la reconquista de Ítaca se graba en la memoria. Consideremos las estratagemas de Odiseo, favorecidas por Atenea, para desbaratar la desconfianza de los pretendientes (usurpadores) que codician a Penélope; cómo el héroe se hace reconocer por su hijo Telémaco y cómo juntos urden el meticuloso plan de venganza; la llegada de Odiseo a su palacio, disfrazado de mendigo, a quien solo reconoce su viejo perro Argos, que muere de alegría. Esta presencia casi amorosa del perro no se encuentra en ningún poema del Cercano ni del Lejano Oriente.

Poco después, Odiseo es reconocido por su anciana nodriza, Euriclea, al ver una vieja cicatriz, recuerdo de una memorable cacería de jabalí, la presa más preciada en toda Europa. Y allí está Penélope, preocupada, ansiosa, llena de dudas. Luego llega la justa venganza en una orgía de sangre. Finalmente, el reencuentro con Penélope será posible, tras la prueba del secreto del lecho conyugal que ella, no sin astucia, le impone a Odiseo. Entonces interviene Atenea, siempre atenta a sus protegidos. Retrasa la llegada de la Aurora de «dedos rosados» para que la noche del regreso se prolongue…

Homero no se conforma con cantar la memoria de los héroes. En la Odisea, por ejemplo, el poeta glorifica a Euriclea, la anciana nodriza de Odiseo, así como a Eumeo, su porquero, dos personajes que, si bien son secundarios, se presentan como ejemplos de inteligencia y fidelidad. Sabemos lo crucial que fue su papel junto a Odiseo en la reconquista de Ítaca.

En virtud de la fértil presencia de Penélope, la Odisea es también el poema de una feminidad independiente y respetada.

Al igual que los héroes, los hombres de verdad buscan la medida de su valentía en el combate y la acción, mientras que las mujeres buscan la luz que les da sentido en el amor o el sacrificio. Cabe reiterar que las virtudes cantadas por Homero son estéticas. Se definen en relación con lo bello y lo feo, lo noble y lo vil. Pero la belleza es vana sin valor. Así, Paris no puede

ser verdaderamente bello, pues es cobarde. En cambio, Néstor, a pesar de su avanzada edad, que le impide luchar, conserva la belleza de su valentía al seguir presente en la batalla.

El escudo de la Sociedad Feliz de Aquiles

Tras la narrativa de ambos poemas, se manifiesta una visión del mundo y de la vida, que despierta la memoria de una sabiduría perdida. En Homero, los bosques, las rocas y las bestias salvajes poseen alma. Toda la naturaleza se funde con lo sagrado y los hombres no están separados de ello.

Si el mundo de Homero toma el cosmos como modelo, recibe una descripción social ordenada en la descripción del escudo de Aquiles forjado por Hefesto (Ilíada XVIII). Allí se representan dos ciudades, una en paz y otra en guerra: las dos caras de la vida. Descubrimos que la ciudad griega venidera, con sus ciudadanos, sus instituciones y sus deberes recíprocos, ya está descrita en el poema. Héctor afirma explícitamente que muere por la libertad de su patria (Ilíada VI, 455-528). Recordemos el final de la Odisea, cuando se reconoce el derecho de Odiseo a ejecutar a los pretendientes y sus cómplices, para que se restablezca el justo orden de la ciudad. El fundamento de la organización social y la paz civil es la unidad étnica de la ciudad y el respeto a las leyes, garantizado por los ancianos y por la fuerza. Los hombres son felices en una sociedad feliz, una que siempre se asemeja a sí misma, donde uno se casa como lo hicieron sus antepasados, donde uno ara y cosecha como siempre lo ha hecho. Los individuos fallecen, pero la ciudad permanece.

Como ha subrayado Marcel Conche, una sociedad que puede leer su futuro en su pasado es una sociedad tranquila, sin ansiedad. La sensación de seguridad se fundamenta en esta permanencia. Por el contrario, las novedades y el “progreso” traerán problemas. Desde el momento en que uno sueña con una ciudad ideal y un futuro mejor, la satisfacción se extingue en cada uno. A partir de entonces, el descontento personal y con el mundo se impone. Lo que se representa en el escudo de Aquiles es, por el contrario, una sociedad feliz, llena de la alegría de vivir como siempre ha vivido. Las bodas son alegres, reina la equidad, la amistad cívica es generalizada. Cuando llega la guerra, la ciudad atacada la enfrenta, todo el pueblo acude a las murallas, el enemigo no tiene aliados en su interior. ⁹⁸

Anticipándose a Aristóteles, Homero describe a los hombres como «animales políticos». En la Ilíada, la realeza homérica es de tipo aristocrático y feudal, opuesta a las monarquías despóticas orientales. Agamenón no es un déspota ni un soberano absoluto; simplemente es el primero entre sus pares. Las decisiones solo se toman tras la consulta o deliberación de los jefes aqueos reunidos en consejo. Con numerosas variantes y algunas transgresiones, con consecuencias nefastas, este modelo se mantendrá dominante a lo largo de la historia europea, incluso en Roma durante la época imperial. Los emperadores ocasionales, indignos, siempre tendrán que lidiar con la aristocracia senatorial de los patres, lo que garantiza la continuidad de la romanidad y el poder.

La tríada homérica: la naturaleza como fundamento

Para los antiguos, Homero era «el principio, el medio y el fin». Una visión del mundo e incluso una filosofía se deducen implícitamente de sus poemas. Heráclito resumió el fundamento cósmico con una formulación muy suya: «El universo, el mismo para todos los seres, no fue creado por ningún dios ni por ningún hombre; sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente vivo…»

La percepción de un cosmos increado y ordenado se acompaña de una visión mágica transmitida por mitos antiguos. Los mitos no son creencias, sino imágenes y energías que manifiestan lo divino en el mundo.

Si la observación de la naturaleza enseña a los griegos a medir sus pasiones y a limitar sus deseos, la idea que se forman de sabiduría antes de Platón carece de insipidez. Saben que esta se asocia con armonías fundamentales nacidas de la superación de oposiciones: masculino y femenino, violencia y dulzura, instinto y razón. Heráclito se inscribió en la escuela de Homero al afirmar que la naturaleza amaba los contrarios y producía armonía a partir de ellos.

De este modo, Homero legó a los futuros europeos modelos y principios de vida en forma de tríada: la naturaleza como fundamento, la excelencia como meta, la belleza como horizonte.

Los europeos modernos siguen siendo sensibles a la visión poética de la Naturaleza transmitida por Homero. En ella, en su inmanencia, aquí y

ahora, encuentran respuestas a sus inquietudes, a las grandes preguntas de la vida y la muerte: «Como nacen las hojas, así nacen los hombres. Las hojas, a su vez, el viento las esparce por el suelo y el verde bosque las hace nacer cuando llegan los días de primavera. Así sucede con los hombres: una generación nace en el momento en que otra se marchita» (Ilíada VI, 146).

A su vez, las generaciones se desvanecen para asegurar la renovación de la vida. Tal es el orden de la naturaleza. Cada noche el sol desaparece para renacer cada mañana. La enfermedad, la vejez y la muerte, incluso la de un niño, son hechos naturales, quizá crueles, pero de ninguna manera dependientes de la atención que un dios pueda prestar a cada ser humano entre los miles de millones que pueblan el planeta.

Homero, sin embargo, matiza la fatalidad natural de la muerte al sugerir que los mortales transmiten algo de sí mismos a quienes les sucederán, asegurándose así de ser un fragmento de la eternidad. No se trata simplemente de transmisión por filiación. Homero expresa en numerosas ocasiones la idea de la memoria que perdura en el recuerdo. Esto es lo que dice Helena en la Ilíada (VI, 357-358): «Zeus nos ha impuesto un destino adverso para que los hombres del futuro canten sobre nosotros».

La vida y la muerte tejen la trama de estos grandes poemas, que sugieren respuestas a la pregunta de nuestra finitud y a la de una “vida bella”, como la entenderían los estoicos, de acuerdo con el orden del mundo.

En la Odisea, el largo y peligroso viaje de regreso, símbolo de la reconquista de la armonía perdida, está plagado de pruebas y trampas. Una de ellas es Calipso, la dulce y cautivadora ninfa. Se enamora del navegante hasta el punto de querer retenerlo para siempre en su isla paradisíaca. Odiseo no se resigna a esta lasciva prisión. El deseo de regresar lo atormenta más allá de toda seducción. Con la intención de doblegarlo, en el canto V de la Odisea (203-220), Calipso le ofrece lo imposible para un mortal: la inmortalidad y la eterna juventud, lo que otros llaman paraíso. Y sucede lo increíble: con gallardía, Odiseo se niega. Decide asumir su destino mortal, regresar a Ítaca y encontrar allí a Penélope antes de morir a su lado. Nada sería peor que vivir para siempre lejos de su tierra y su gente. El significado de esta negativa sigue resonando en nosotros. Odiseo enseña que una vida que se ajusta al orden de la naturaleza, por cruel que a veces sea, es superior a cualquier ilusión de inmortalidad. «¡Oh, alma mía!», dirá Píndaro, «no aspires a la vida eterna, sino agota el campo de lo posible».

Odiseo: El rechazo a la inmortalidad

Odiseo se ha liberado de la esclavitud de las ilusiones. Libre de quimeras, espejismos, utopías y tentaciones de escapar a su destino mortal. Sin la muerte, no habría vida, ni nacimiento, ni despertar, ni renovación, ni realización.

A diferencia de los animales, que carecen de conciencia de la muerte, los hombres poseen esta dolorosa superioridad de la conciencia. Homero está tan profundamente conmovido por esta grandeza del destino humano que, en el canto XI de la Odisea, permite que Odiseo descienda al reino de los muertos y regrese, convirtiéndolo así en el único humano en conocer esta experiencia. Homero describe su encuentro con la sombra de Aquiles. Y esta sombra llora ante él, no por simple nostalgia de la vida, sino porque ha descubierto que el reino de los muertos, la eternidad, lejos de ser una dicha, es un tedio mortal.

Según su imaginación, cada pueblo y cada religión ha propuesto una interpretación de lo que posiblemente sucede después de la muerte. Para los antiguos germánicos y vikingos, los guerreros caídos en combate —y solo ellos— se encontraban después en un banquete en el Valhalla, participando en duelos entre camaradas. Es una idea hermosa, pero un tanto repetitiva. Los cristianos, por su parte, confiaban en la Biblia y en la implacable parábola de Jesús que anunciaba la condenación: «Los ángeles vendrán y separarán a los impíos de los justos para arrojarlos al horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes» (Mateo 13:47-50). Esta amenaza hizo temblar a generaciones de creyentes. Esperaban poder escapar de dicho horno mediante diversos artificios, pensando que así se les concedería contemplar la belleza de Dios o de Jesús por toda la eternidad, lo cual debe ser bastante tedioso. Eso es muchísimo tiempo, una eternidad… Los musulmanes, en sus sueños de un más allá voluptuoso, creen que Alá reserva para cada uno de sus elegidos un harén de numerosas huríes, cuyo himen se reconstituiría inmediatamente después de la defloración. Cada cual tiene su interpretación…

Homero no imaginó pesadillas ni sueños tan desenfrenados. A pesar del descenso de Odiseo al Hades, la idea que más prevalece en él es que, una vez que se rinden honores a los restos mortales, conoce el descanso definitivo, un sueño sin sueños ni dolorosa estancia entre las sombras. Esto es, además, lo que el propio Aquiles sugirió en el canto IX de la Ilíada: «La

vida del hombre no se recupera; jamás se deja arrebatar ni arrebatar, desde el día en que abandona la mordida de sus dientes…»

La muerte no es solo el drama que se narra, salvo para quienes lloran sinceramente a los difuntos. Puede ser una liberación. Pone fin a enfermedades crueles, interrumpe el deterioro de la vejez y abre paso a nuevas generaciones. La muerte también puede ser una liberación cuando el destino se torna demasiado doloroso o deshonroso.

La excelencia como meta

Muerte, vida… Así celebraron los cronistas de nuestro siglo XV a un joven caballero de Henao, Jacques de Lalaing, campeón de lanza y espada. Amigo del duque de Borgoña, distinguido por Carlos VII, codiciado por las damas, obtuvo su primer triunfo en una justa en 1440. Tenía 19 años. Invencible en los torneos, murió por una bala de cañón en la batalla de Poucques en 1453, una añada que se conserva para conmemorar tanto el fin de la Guerra de los Cien Años como la caída de Constantinopla. Este epitafio se escribió entonces para él: «Fue la flor de los caballeros; era hermoso como Paris el troyano; era piadoso como Eneas; era sabio como Odiseo el griego. Cuando se encontraba en batalla contra sus enemigos, tenía la ira de Héctor el troyano…». La comparación con los héroes de Homero es reveladora. Hacia finales de nuestra Edad Media, después de más de 20 siglos, la Ilíada seguía siendo el modelo de caballería a pesar de que la transmisión del poema había experimentado algunas vicisitudes.

A lo largo de veinte siglos, nada había cambiado realmente en las representaciones fundamentales de lo mejor. Al igual que los héroes de la Ilíada, los hombres auténticos, nobles y virtuosos, se esforzaban por alcanzar la valentía y buscaban en la acción la medida de su excelencia, así como las mujeres buscaban en el amor y el sacrificio la luz que les da sentido a su existencia. Para ambos, solo importaba lo bello y lo fuerte. «Sé siempre el mejor», aconsejó Peleo a su hijo Aquiles, «prevalece sobre todos los demás» (Ilíada VI, 208). Cuando Penélope se atormenta al pensar que su hijo podría ser asesinado por los pretendientes, teme especialmente que muera sin gloria, antes de haber logrado lo que lo convertiría en un héroe a la altura de su padre (Odisea IV, 728). Pero aspirar a la excelencia no debe confundirse con la competencia vulgar por el éxito, los honores o el dinero.

La competencia no es la meta, sino el estímulo. Esta diferencia permite distinguir entre la autenticidad y su opuesto: el orgullo y la vanidad.

Sin embargo, persiste una ambigüedad considerable, suscitada por la ya citada exhortación de Peleo a su hijo: «Prevalece sobre todos los demás…». La idea subyacente de la competencia, incluso como estímulo, establece implícitamente una confusión entre la excelencia (virtud interior) y la hazaña (éxito manchado por la vanidad, incluso la arrogancia). Pensemos en el personaje de Alejandro, encarnación del exceso. Plutarco relata que, durante sus campañas, el conquistador siempre guardaba bajo su almohada su espada y la Ilíada. La imagen es bella, pues sugiere que Alejandro tomó como ejemplo a Aquiles, el héroe impetuoso, el pretexto de su epopeya.

El carácter excepcional del joven conquistador del inmenso Imperio Persa pone de manifiesto un rasgo constante del alma europea. Alejandro era la encarnación viviente del exceso que la sabiduría antigua condena y trata de corregir. El exceso, sin embargo, es un rasgo evidente del carácter europeo, un rasgo importante, a menudo catastrófico en sus consecuencias, pero inseparable de una grandeza trágica ante la cual nos vemos cautivados, divididos entre la admiración y el terror. Esquilo y Sófocles lo convirtieron en uno de los temas de sus tragedias. ¿Y Homero? ¿Qué dice él al respecto?

Si uno reflexiona sobre el carácter de Aquiles leyendo atentamente la Ilíada, se percata de que Homero, si bien honra el ardor y la valentía del héroe, prefiere implícitamente a Héctor. Sabemos también que Aquiles alcanza la verdadera grandeza no al demostrar su fuerza sobrehumana y su excesivo fervor, sino al devolver los restos de Héctor a Príamo mediante un inesperado acto de magnanimidad, gracias a la intervención divina. Tampoco podemos olvidar la constante y tácita reprobación de Homero hacia los excesos, como el de Agamenón al provocar la ira fatal de Aquiles, así como el desmesurado carácter de esta ira, que el fracaso de la embajada de los tres Reyes Magos en el canto IX de la Ilíada pone de relieve por contraste.

Trascendiendo la desgracia hacia la belleza

En la Ilíada y la Odisea, Homero narra la historia de la nobleza enfrentando el flagelo de la guerra. Narra la valentía de los héroes que matan y mueren. Describe la aceptación del destino por parte de Aquiles, el sacrificio de Héctor como defensor de su patria, pero también el dolor de las mujeres

(Hécuba o Andrómaca), los tormentos de un adolescente huérfano de padre (Telémaco), la abatimiento de los ancianos (Príamo). Narra muchas otras cosas: la amistad que une a los combatientes (Aquiles y Patroclo), la ambición de los jefes (Agamenón y Aquiles), su vanidad, sus disputas. Habla de valentía y cobardía, amor y ternura. Habla del ansia de gloria que eleva a los hombres a la altura de los dioses. Recuerda que la guerra decide irrevocablemente el destino de los hombres, los pueblos y los imperios. Este poema, donde la muerte está tan presente, también habla del amor por la vida carnal, que se torna exuberante e intenso al estar en peligro a cada instante. El poema también celebra el valor trágico que fortalece el corazón ante la muerte y nos hace más fuertes que los dioses. Afirma que el ejemplo de los héroes perdura en la memoria de los vivos.

La Ilíada comienza con la furia de Aquiles y termina con su apaciguamiento ante el dolor de Príamo, cuyo hijo acaba de matar. Esto no se trata simplemente de narrar una epopeya y un drama con un estilo admirable. Homero sugiere así su elevada visión de la vida. Si sabemos leer y comprender lo que leemos, descubrimos poco a poco, como los antiguos griegos, que no tenía una interpretación edulcorada ni moralizante. Como dirían más tarde los poetas trágicos, sabía que el mal puede transformarse en bien, como muestra Sófocles en Edipo Rey, cuando, por la intervención de Atenea, la terrible Erinias se convierte en la benevolente Euménides.

En el canto VIII de la Odisea, Alcínoo, rey de los feacios, ofrece hospitalidad a Odiseo. Ante él, escucha al bardo Demódoco cantar el episodio del caballo de Troya que permitió a los aqueos tomar la ciudad. Odiseo se siente abrumado por el recuerdo de la antigua guerra, en la que tantos de los suyos murieron. Lucha por contener las lágrimas. Alcínoo comprende su emoción, pero le presenta una interpretación del destino de los combatientes que lo transforma: «Si los dioses han infligido la muerte a tantos hombres, es para dar cantos a las generaciones futuras» (VIII, 579-580). «Dar cantos», o dicho de otro modo, poemas, significa trascender la desgracia y convertirla en una obra de arte, en belleza. La desgracia se transforma así en su opuesto.

Esta trascendencia es constante en Homero y, sin duda, el legado más valioso que nos ofrece para afrontar la vida. La diosa invocada en los primeros versos de la Ilíada es la Musa de la memoria y la poesía. Ella inspira a Homero y le otorga el poder de transmutar la ira fatal en una obra de arte. Las primeras estrofas invitan así a la meditación sobre la

contribución de la sabiduría trágica, que desprecia la queja y el exceso de compasión. Mediante la gracia de la obra de arte, lo peor (la ira fatal) puede transformarse en bien, es decir, en belleza. Encontramos una transformación similar en numerosas obras posteriores de la literatura europea, como por ejemplo el Romance de Tristán e Isolda, Hamlet o, de nuevo, La princesa de Clèves. Cuanto más cruel es el destino, más grandioso es, más bello resulta. Aquí, Homero logra de manera impactante la inversión estética propia del espíritu trágico. Despierta en nosotros una sed de heroísmo y belleza. Hay que recordar esto cuando uno se encuentra ante las desgracias nacidas de la guerra o los peligros de la existencia.

Ni dogma ni discurso moralizante

Nunca se insistirá lo suficiente: Homero muestra, pero no explica; no conceptualiza, como acabo de arriesgarme a hacer. Así lo hace con los dioses, sugiriendo que los hombres no deben esperar nada de ellos y que no deben depositar su esperanza en ningún otro recurso que no sean ellos mismos. Héctor lo expresa claramente al rechazar el siniestro presagio de desastre: «Solo hay un buen presagio: luchar por la patria» (Ilíada XII, 243). Durante la batalla final, tras comprender que está condenado por los dioses y el destino, Héctor se libera de la desesperación con un arrebato de heroísmo trágico: «¡Bien! No, no pienso morir sin luchar ni sin gloria, ni sin realizar alguna hazaña grandiosa cuyo relato llegue a oídos de las generaciones venideras» (Ilíada XXII, 304-305). El eco de este mensaje resuena con mucha fuerza en todas las épocas de la historia europea, un eco que a menudo magnifica el deseo de excelencia del héroe, especialmente del héroe desafortunado, magnificado por la muerte en combate y la épica derrota de su campamento, como atestiguan los relatos de famosas batallas: Termópilas, Roncesvalles, Camerone y Dien Bien Phu.

Si cantan a la excelencia, los grandes poemas quedan exentos de dogmas y discursos morales. Ni la Caída, ni la Salvación, ni el pecado, ni la confesión, ni la culpa, ni la autoacusación. Ignoran la existencia del Mal metafísico. Las virtudes que canta Homero no son morales, sino estéticas. No hay prohibición alguna vinculada al sexo, al placer o a la fuerza, solo el sentido de la medida y los compromisos recíprocos: Héctor y Andrómaca, Odiseo y Penélope…

Homero cree en la unidad del ser humano, sellada por sus actos, la cual magnifica a través de su estilo. Los hombres, por lo tanto, se definen en función de lo bello y lo feo, lo noble y lo vil.

O, dicho de otro modo, el esfuerzo por alcanzar la belleza es condición necesaria para el bien. Pero la belleza no es nada sin lealtad ni valor.

A los europeos, el poeta fundador les recuerda que no nacieron ayer. Les lega el fundamento de su identidad, la primera expresión perfecta de un patrimonio ético y estético que él mismo heredó y que sublimó de una manera que podría calificarse de divina. Los principios que plasmó en sus personajes no han dejado de renacer hasta nuestros días, demostrando que el hilo secreto de nuestra tradición es irrompible. Así, el futuro se arraiga en la memoria del pasado.

Capítulo VI

Nuestra sabiduría oculta

Aprender a vivir bien y a morir bien era la gran preocupación de los estoicos. La ética de estos atletas de la voluntad es común a hombres y mujeres, tanto en el pasado como en la actualidad. Pues existe un estoicismo, e incluso un heroísmo femenino, que no se circunscribe a la guerra. El heroísmo cotidiano de las mujeres, sinónimo de estoicismo, es de lo que menos se habla en el discurso convencional. Y, sin embargo, hay que estar ciego para no verlo tras la energía necesaria para las constantes tareas que aseguran el perpetuo renacimiento de la vida y que constituyen la esencia de la feminidad.

La joven desconocida de Berlín

Uno de los testimonios contemporáneos más impactantes del estoicismo femenino nos lo ofrecen las memorias dantescas de una joven alemana durante los trágicos días de la derrota de su país en Berlín, en 1945. Según su voluntad, sus memorias permanecen anónimas; tras leerlas, se comprende el motivo, lo cual inspira admiración. Publicadas en inglés ya en 1954, estas memorias fueron objeto de una nueva edición en 2003, dos años después de la muerte de la autora, cuya identidad fue revelada entonces. En 2006 apareció una traducción al francés con el título «Una mujer en Berlín: Diario, 20 de abril-22 de junio de 1945».

Una joven periodista alemana apolítica, sin duda vivaz y guapa, que viajaba mucho por su trabajo y hablaba algo de ruso, cayó, como tantas otras mujeres, en la trampa mortal en que se había convertido Berlín a finales de abril de 1945, durante el colapso del Reich y la llegada de las tropas soviéticas. Ya no quedaban hombres en la gran ciudad, salvo unos pocos ancianos. Todos los demás habían muerto o habían sido movilizados en otros frentes para las batallas finales. La joven berlinesa sufrió entonces el destino de todas las mujeres atrapadas en aquel infierno: violaciones reiteradas acompañadas de múltiples actos de violencia por parte de soldados brutales, ebrios de vodka, victoria y venganza. Sin agua, sin

servicios y sin comida, la ciudad, devastada por los bombardeos, había retrocedido a la Edad de Piedra.

La joven anónima relata su destino y el de otras mujeres a su alrededor. Describe el terror y el horror hora tras hora, a menudo con un toque de humor y una lúcida objetividad. «Vencer a la muerte te hace más fuerte»: esta frase aparece varias veces en su diario. En efecto, sobrevivió a todo, física y moralmente. Y esta victoria sobre el destino y la desgracia es, sin duda, la parte más admirable de este libro que inspira compasión. El lector se ve embargado tanto por la horrorizada compasión como por la admiración. Rara vez se ha escrito un testimonio tan conmovedor y veraz desde las profundidades del infierno. En estas terribles experiencias, tras días de pánico y horror, tras las violaciones y todas las repugnantes atrocidades que sufrió como tantas otras, esta joven alcanzó una suerte de serenidad estoica. Este diario de terror manifiesta un vigor, una valentía y una fortaleza indestructibles. Se percibe que esta joven se salvó, en parte, gracias a que llevaba su diario en secreto cada día en los restos de una libreta destartalada o simples trozos de papel. Así, al reencontrarse consigo misma y liberarse mediante la catarsis de la escritura, jamás se abandonó. «Necesitamos alimento espiritual», señala. Al estar desapegada de toda religión, encuentra este alimento en sí misma y en su cultura. Lúcida, escribe: «Ahora sé que los alemanes estamos acabados, pero nuestro buen sol sigue brillando en el cielo». Y en otro pasaje: «Sé que formo parte de mi pueblo, incluso ahora». No hay autocompasión en ella. La derrota y lo que la acompañó no la doblegaron ni anularon su capacidad de pensar. Su libertad interior lo resistió todo. Si alguna vez se manifestó un estoicismo implícito, es aquí.

Una sabiduría extrema

He dicho «implícito» al hablar del estoicismo de la joven anónima de Berlín. Pero para influir en el alma, lo implícito merece, sin duda, ser meditado. El diario del infierno que llevaba la joven berlinesa la ayudó a hacerlo. Esto es lo que cabe esperar de cualquier experiencia intensa que ponga en juego la espiritualidad, una palabra a veces ambigua, pero que no se confunde con lo sobrenatural, sino que se opone frontalmente a la cruda materialidad. En resumen, el sexo pertenece a la materialidad, el amor a la espiritualidad.

El despertar y la profundización de la espiritualidad, tan presentes en la joven anónima de Berlín, se ven favorecidos por la lectura y la meditación de mentes predispuestas, aquellas llamadas sabias, reformadoras religiosas, espirituales o filosóficas. Nunca surgen de la nada ni sin razón. Homero, Epicteto, Confucio, Buda, Jesús, Lutero o Nietzsche solo pudieron aparecer y suscitar un fuerte eco en su tiempo, tras ciertos acontecimientos, una demanda específica y una efervescencia colectiva. Un profeta o reformador es siempre el resultado del encuentro entre una mente excepcional y las expectativas de una época. Son transmitidos por figuras clave que desempeñan un papel decisivo, incluso cuando la historia no conserva su nombre.

El académico Pierre Hadot (1922-2010) fue uno de estos visionarios que dejó huella en la historia de las ideas y la espiritualidad. De manera inesperada, propició un cambio de perspectiva sobre la filosofía antigua y el estoicismo.

Llegó en el momento justo para que sus cualidades cumplieran con una expectativa que no se limitaba a los académicos.

Pierre Hadot, catedrático de historia del pensamiento antiguo en el Collège de France durante muchos años, no era un académico cualquiera. Era un erudito incomparable, pero estaba tan imbuido de su disciplina que se convirtió él mismo en filósofo en el sentido clásico del término. La lectura de sus libros puede transformar al lector.

Ya fuera que tratara con Marco Aurelio o Plotino, el estoicismo o el neoplatonismo, Pierre Hadot demostró con lúcida erudición que, para los antiguos, la filosofía no era la construcción de sistemas, sino una elección de vida.¹⁰¹ Subrayó que un filósofo de la Antigüedad no era un profesor en el sentido moderno del término, que repetía sin involucrarse personalmente. Tampoco era un teórico de la filosofía. Un filósofo de la Antigüedad era alguien que vivía como filósofo, como un «amigo de la sabiduría».

En uno de sus libros, Pierre Hadot rememoró el destino de Catón de Útica, estadista del siglo I a. C., contemporáneo y adversario de César, que lo condujo, tras la derrota de su bando, a uno de los suicidios más famosos de la Antigüedad. Catón, afirma, era un filósofo estoico, aunque no escribió ninguna obra filosófica. Sin embargo, vivió y murió como estoico. ¹⁰² A ojos de los maestros de la filosofía antigua, el auténtico filósofo no es aquel que diserta sobre teorías, comenta a autores, inventa

conceptos o escribe libros, sino aquel que vive según la sabiduría que enseña la filosofía antigua.

Esta interpretación, presente en la obra de Pierre Hadot desde su discurso inaugural en el Collège de France,[103] propició un cambio de perspectiva. Hadot dejó claro que los filósofos antiguos no se dedicaban a actividades teóricas encerrados en una torre de marfil narcisista. Demostró que, para ellos, ser epicúreo, estoico o neoplatónico implicaba un ejercicio de introspección, una transformación espiritual y una modificación de la conducta cuyos efectos en el alma son análogos a los que el entrenamiento produce en el cuerpo de un atleta: autocontrol en el estoicismo o renuncia a los placeres superfluos en el epicureísmo. Como dice Epicteto, el estoico que más influyó en el emperador Marco Aurelio (III, 21, 5): «Come como un hombre, bebe como un hombre, vístete como un hombre, cásate, ten hijos, lleva una vida de ciudadano… Demuéstranos esto, para que sepamos si de verdad has aprendido algo de los filósofos».

Una escuela de vida muy actual

El cambio de perspectiva introducido por Pierre Hadot permitió comprender que el modo de vida surgido en Grecia y Roma varios siglos antes de nuestra era no pertenece al pasado. No se trata de algo antiguo, sino de una forma de vida que aún nos concierne. El deseo de conducirse bien mediante la práctica de una sabiduría «extrema» ha perdurado a lo largo del tiempo, a pesar del cristianismo, que se esforzó por relacionarlo todo con su sistema, con lo trascendente y con las Escrituras. Ya en el siglo II d. C., varios cristianos ilustres, como Clemente de Alejandría y Orígenes, se dedicaron al estudio del estoicismo. Su intención no era convertirse en estoicos, sino que habían reconocido en los ejercicios espirituales de los discípulos de Zenón, Epicteto y Marco Aurelio modelos para profundizar en el pensamiento. Si estudiaron estoicismo, fue para poner la filosofía al servicio de la teología (philosophica ancilla theologica), como diría Santo Tomás de Aquino: poner los instrumentos intelectuales de la filosofía al servicio de la teología. Así, aunque se declararon adversarios del estoicismo, algunos Padres de la Iglesia de los siglos II al IV, como Ireneo, Tertuliano y Atanasio, se convirtieron, sin embargo, en sus difusores a través de las múltiples citas que salpican sus obras.104 Son ellos quienes introdujeron a Séneca en el pensamiento cristiano, incluso al tiempo que lo criticaban.

Siempre presente durante la Edad Media, y especialmente en la caballería,[105] el estoicismo resurgió con fuerza durante el Renacimiento, que vio florecer las traducciones de Epicteto y Marco Aurelio, y posteriormente las obras de los neoestoicos de los siglos XVI y XVII: Justo Lipsio, Guillermo de Vair y Corneille. A partir de entonces, la polémica iniciada por San Agustín, que contraponía la Ciudad de los hombres a la Ciudad de Dios, perdió gran parte de su fuerza. Es aquí y ahora donde debemos construir nuestra vida, en lugar de anticipar un hipotético «más allá» con promesas alternadas de paraíso y amenazas de condenación. El anhelo de sabiduría terrenal suplantó la esperanza de la salvación en otro mundo. Esta elección nos interpela.

Los epicúreos y los estoicos demostraron que todas las desgracias de los hombres provenían de la incapacidad de "aprovechar bien el presente". En otras palabras, enseñaron a vivir bien en la inmanencia dejando de estar atormentados por las ansiedades del más allá.

Esto es lo que sugiere Goethe en su segundo Fausto cuando, a través del encuentro entre Helena de Homero y Fausto, escenifica el encuentro entre la belleza antigua y el hombre moderno. Al estilo de los griegos, Goethe deseaba reinventar «la plenitud del momento», que sería como una eternidad. Una reinvención de la que nosotros, hombres y mujeres modernos, nos beneficiamos cuando demostramos ser dignos de ella, tanto en el amor como en todos los momentos intensos de la vida.

Antes de Nietzsche, Goethe había reinventado el gran «sí» a la vida, imaginando una nueva mirada espiritual en respuesta al nihilismo de su época. Satisfizo una expectativa que, desde entonces, no ha hecho más que crecer.

De los mitos a la filosofía

En sus diversas manifestaciones, la filosofía antigua nació de los mitos antiguos que la precedieron. Nació de Homero, aunque a veces pretendía superarlo. Desde que se reflexionó sobre el significado de los mitos, ya no los confundimos con leyendas o relatos fantásticos. Hemos comprendido que los mitos son, en realidad, las palabras del origen (arché), imágenes y energías poderosas, no conceptos. Son imágenes polisémicas que suscitan una interpretación multidimensional del mundo, a menudo más rica y profunda que la que transmiten las filosofías. Los mitos más antiguos

expresan lo indecible: el comienzo del mundo del que no hay testigos, los orígenes del vacío cósmico que los antiguos griegos llamaban Caos. Presentes en Homero y Hesíodo, los mitos también responden a una pregunta fundamental que los filósofos, hasta los estoicos, abordaron con mayor o menor éxito: ¿qué es una vida «bella» o una vida «buena» para los mortales?

No se trataba de interrogantes dogmáticos ni morales: versaban sobre el sentido de la vida y la muerte. Las respuestas que formuló Homero fueron el anhelo de excelencia, la valentía trágica ante un destino ineludible, la transmutación de la desgracia en belleza… También respondió expresando con vehemencia la importancia vital que tiene para el individuo el sentimiento de pertenencia a un pueblo o una ciudad que lo precede y le sobrevive. Mediante esta pertenencia, los individuos dejan de estar aislados.

Al reunir mitos antiguos y organizarlos de forma ordenada, Hesíodo también aportó respuestas a las grandes preguntas de su época, en una forma que la filosofía antigua retomaría esencialmente. En la Teogonía, narra el nacimiento de la vida que emerge del abismo primigenio: el Caos. Describe las primeras parejas complementarias: Gea y Urano, la Tierra y el cielo estrellado, la noche oscura y la luz del día, la Tierra y las olas.

Los poderes del caos desmedido están personificados por las divinidades de la noche, mientras que los del orden y la medida lo están por las divinidades diurnas. Cabe señalar que los procesos generativos así descritos encuentran un sorprendente eco en las teorías elaboradas por los astrofísicos actuales…

Tras la unión de Gea con Urano, a quien había engendrado sola —esta es, por tanto, la primera manifestación de la sexualización—, el titán Cronos interviene y castra a su padre (Urano) para separarlo de Gea. Así se efectuó la distinción fundamental entre lo masculino y lo femenino. Luego, un nuevo principio de orden se impone cuando Zeus se rebela contra Cronos, su padre que devoró a sus hijos. Como escribió Paul Mazon en su Introducción a la Teogonía de Hesíodo: «La misteriosa fuerza que da a luz a la vida, si nada la regula y la contiene, solo crea confusión y muerte». Al igual que Cronos, que engulló a sus hijos, «destruye inmediatamente lo que acaba de traer al mundo».[106] Tal es el significado del mito de Urano mutilado y separado de Gea por Cronos, y luego de Cronos y los Titanes dominados por Zeus. Esta victoria de las nuevas divinidades solares que encarnan el orden olímpico sobre las divinidades ctónicas de la tierra y la

noche quizás traduce, en un registro mítico, lo que fue la conquista de Grecia por los antepasados de los aqueos que dominaron a las poblaciones protohistóricas dedicadas al culto de la Madre Tierra.

Al final de estas batallas, el mundo se reparte de forma ordenada: a Gaia le corresponde la Tierra, a Urano el Cielo, a Poseidón el Mar. Lo que se perfila así en el espacio del pensamiento es la idea de «cosmos», la idea de que el universo no es caos, sino que, por el contrario, está sujeto al orden y la armonía. No es un mundo moral que responde a los deseos de hombres implorantes y angustiados en busca de justicia y bondad. Es el mundo de la Naturaleza, bello, misterioso, ordenado y peligroso.

Posteriormente, la filosofía griega se esforzó por racionalizar el mensaje religioso del mito. En esencia, los estoicos afirmaban que una vida «bella» o «buena» es una vida en armonía con el orden cósmico. Esto ya se expresaba de forma velada en la narrativa poética de la Ilíada y la Odisea. Vivir en armonía con el orden cósmico conlleva el sentimiento de pertenencia a una ciudad privilegiada donde se nació. Muy pronto, esto dio origen a la idea de patria, que aparece por primera vez en Homero, en la Ilíada, cuando el poeta designa el país de nacimiento de un personaje (patrida), o como patria en el sentido que le damos cuando Héctor habla de su resolución de «luchar por su patria» (Ilíada XII, 243). La patria es el hogar idealizado que se funde con el destino de la ciudad. Es la tierra sagrada donde descansan los ancestros. Trescientos años después de Homero, Esquilo, en su tragedia Los persas, al describir la batalla de Salamina (en el 480 a. C.), se dirige a los griegos para animarlos a repeler a los invasores: «¡Liberen la patria, a sus hijos, a sus mujeres, las moradas de los dioses y las tumbas de sus antepasados! ¡Esta es la batalla suprema!». El poeta Horacio, contemporáneo de Augusto, lo comprendió aún casi cuatro siglos después, como en su célebre máxima: «¡Dulce et decorum est pro patria mori!» (¡Dulce y hermoso es morir por la patria!).[107]

La Ciudadela Interior

En lo que respecta al estoicismo, la gran corriente de la Antigüedad, debemos distinguir entre la esencia de esta filosofía y lo que comúnmente se denomina «estoicismo». En el lenguaje coloquial, decir que alguien es «estoico» significa que afronta las pruebas con entereza, sin quejarse ni lamentarse. Sin embargo, este no era el dominio de sí mismo que la

filosofía estoica buscaba principalmente, aunque sí fue su consecuencia más afortunada.

Al igual que el epicureísmo, pero por otros medios, el estoicismo aspiraba a ser una receta para la felicidad, un eudemonismo para uso puramente personal, sin proselitismo alguno. Se basaba en la idea de que la sabiduría exige liberarse de todo deseo y toda pasión, causas de los males. Sustituía el principio del placer por el principio de la razón. Sabía que la bebida más deliciosa puede convertirse en veneno… Pero, a diferencia de los cristianos, cuando los estoicos recomendaban renunciar al lujo, no lo hacían en nombre de una moral de abstinencia, sino para entrenarse a no depender de la riqueza. Lejos de oponerse a la felicidad y la virtud, veían en la segunda la condición de la primera.

Parafraseando a Pierre Hadot, el emperador estoico Marco Aurelio, al escribir sus Meditaciones, construyó en su interior una fortaleza interna inaccesible a las tribulaciones y las pasiones. Pero esta fortaleza, donde reina la serenidad, no está cerrada al mundo. Al contrario, es una base de operaciones que permite observar y actuar desde la distancia. Las Meditaciones conforman la obra de un hombre de acción que busca la serenidad porque es la condición indispensable para la eficacia. Así, el emperador se esfuerza por practicar las tres disciplinas fundamentales del estoicismo definidas por Epicteto: juicio, deseo y acción.

Marco Aurelio dedicó parte de su vida a luchar para proteger el Imperio de la embestida de los bárbaros. Incluso murió en la frontera del Danubio el 17 de marzo de 181, en el emplazamiento actual de Viena, cuya ubicación posteriormente sería disputada con frecuencia por conquistadores asiáticos. Fue en el campamento, en una situación peligrosa e incómoda, entre dos batallas, durante las operaciones llevadas a cabo entre 170 y 173 contra los cuados, donde escribió sus famosas Meditaciones, o «Asuntos para mí mismo», un modelo de meditaciones espirituales destinadas al desarrollo personal.¹⁰⁸

Como demuestra el ejemplo de Marco Aurelio, el estoicismo se entendía y se vivía como una disciplina interior y una escuela de valentía. El camino hacia el dominio de uno mismo encontraba su máxima expresión en la impasibilidad ante la muerte. Aprender a morir bien era el objetivo primordial del estoicismo. Los romanos, maestros de la voluntad, no se equivocaban. Ante la muerte —sobre todo la muerte voluntaria— recurrían a los estoicos.

Son ellos quienes convirtieron el suicidio en el acto filosófico por excelencia, un privilegio humano negado a los dioses, como dice Plinio el Viejo: “Ni siquiera Dios puede hacerlo todo: no puede darse a sí mismo la muerte, aunque quisiera, el más hermoso privilegio que ha concedido al hombre en medio de todos los males de la vida”.

Con una estoicidad espontánea, firmeza y valentía ante la adversidad, al estilo de Catón o Séneca, los antiguos romanos practicaban la muerte voluntaria, como lo harían mucho después los samuráis japoneses. Numerosas mujeres recurrieron también a ella, en particular la legendaria Lucrecia, cuyo suicidio en el año 509 a. C. dio la señal para la revuelta contra la monarquía etrusca.

Cabe recordar que en Roma muchos estoicos fueron también estadistas y hombres de guerra, entre los que destaca el emperador Marco Aurelio, quien estuvo en campaña, espada en mano, en el Danubio durante unos diez años. Hubo muchos otros: Junio Rústico, dos veces cónsul bajo el reinado de Marco Aurelio y su maestro en el estoicismo; Claudio Máximo, procónsul de África en el mismo período; Cicerón, en cierta medida; Arriano de Nicomedia; Séneca; y Catón de Útica, por supuesto.

Desde su fundación por Zenón bajo un pórtico de Atenas alrededor del año 300 a. C., la escuela estoica no dejó de evolucionar y enriquecerse en Grecia y luego en Roma. Sin ser una religión, aspiraba a ser más que una simple filosofía. Buscaba ser una sabiduría plena que Epicteto y su discípulo Arriano, general, estadista y filósofo, se propusieron codificar. Arriano tomó la pluma (o el estilete) para escribir, de la manera más concisa y vigorosa posible, el Manual que lleva el nombre de Epicteto. ¹⁰⁹ El título griego de este célebre opúsculo, Enkhiridion, significa también daga. Como una daga, este manual fue concebido para tenerse siempre a mano.

Nacido en Frigia alrededor del año 50 d. C., Epicteto, el filósofo de la daga, aplicó sus principios a su propia vida. Esclavo liberado, pobre y lisiado, logró, mediante el esfuerzo, la razón y la voluntad, igualar a los mejores, si no a los dioses. Lo impulsaba el anhelo de excelencia. En su juventud, fue testigo de la renovación estoica mediante la cual parte de la aristocracia romana, cansada de la corrupción, buscaba restablecer la moral tras Nerón. Epicteto no se dejó llevar por la ilusoria esperanza de cambiar el orden mundial. Su deseo o ambición era superarse a sí mismo, ser un ejemplo. Y lo fue.

Lo que depende de nosotros

El primer principio del estoicismo es la coherencia. Zenón describió el bien supremo de la siguiente manera: “Vivir de manera coherente, es decir, vivir según una regla de vida unificada y armoniosa”.

El segundo gran principio del estoicismo se puede resumir como «indiferencia ante las cosas indiferentes». Todo aquello que no depende de nuestra libertad (pobreza, riqueza, salud, enfermedad) no es bueno ni malo en sí mismo; es indiferente. Por lo tanto, debemos liberarnos de ello.

Incluso encadenado y bajo tortura, Epicteto asegura que podemos seguir siendo dueños de nuestras interpretaciones mientras así lo deseemos. El bien y el mal dependen de nosotros, ya que consisten en la idea que nos formamos de ellos. Así, Epicteto enseñó la indiferencia hacia los acontecimientos externos. Creía que solo existe la sabiduría vivida, y ninguna otra enseñanza que el ejemplo. Las virtudes que celebra el Manual no son el fatalismo, sino el coraje, la perseverancia, la decencia, la moderación y la benevolencia. En cambio, la compasión y la humildad quedan relegadas. Golpeado en la mejilla derecha, Epicteto no ofrece la izquierda a su agresor.

En sus Pensamientos, Pascal discernió en la enseñanza de Epicteto «los principios de un orgullo diabólico». Si el mal es solo una opinión, si la felicidad depende de nuestra voluntad, el hombre puede forjar su propia salvación y se le niega su «miseria». Esta pretensión es, en efecto, incompatible con la idea cristiana de la «Caída» y la «Salvación».

El primer precepto del Manual de Epicteto, clave para comprender la obra, recomienda liberarnos de «aquello que no depende de nosotros» y establece un principio fundamental para la libertad. Recibe el comentario del precepto XIX: «Solo un camino conduce a la libertad: el desprecio por lo que no depende de nosotros». La orgullosa formulación del precepto LIII, el último, es aún más contundente: «Tal persona puede matarme, pero no dañarme». Sustituyamos «dañarme», que resulta inapropiado, por «alcanzarme». Aquí reside la clave. Alguien puede matarme, pero no alcanzarme en lo más profundo de mi ser, porque lo he hecho invulnerable, inviolable.

«No soy mi cuerpo, ni las emociones involuntarias que lo mueven», repite Epicteto. De este desapego hacia el cuerpo y las emociones, los estoicos extrajeron la idea de su libertad.

No todo en el Manual está escrito con la misma tinta. Llevado al extremo, el estoicismo de Epicteto a veces se vuelve contra aquello de lo que más se nutre. La escuela del desapego absoluto conlleva un principio a veces absurdo. Una vez que uno se ha desapegado verdaderamente de todo, del ímpetu, el ardor, la pasión, la fantasía, la compasión y el altruismo, ¿qué queda? Un ser árido, un alma seca.

Tampoco se puede ignorar lo irritante de ciertas paradojas. Al abrazar a la esposa y a los hijos, por ejemplo, el Manual aconseja pensar en cómo se está abrazando a un ser mortal: «Si muere, no te afligirás…». ¡Estamos en pleno delirio lógico! La embriaguez del razonamiento conduce así al absurdo perfecto, como en este silogismo de Zenón: «Ningún mal es glorioso; sin embargo, la muerte es gloriosa; por lo tanto, la muerte no es un mal». Pero encontramos muchas deducciones igualmente falaces o absurdas en los diálogos de Platón: «Nadie quiere dañarse a sí mismo, por lo tanto, todo mal ocurre involuntariamente, pues el hombre malo se daña a sí mismo…». La insensatez de este tipo de razonamiento nos alerta contra los ridículos excesos de la abstracción. Podemos, por lo tanto, atenernos al precepto fundamental de Epicteto, que en sí mismo es portador de sabiduría: distinguir entre aquello sobre lo que podemos actuar y aquello que no depende de nuestra voluntad, ante lo cual debemos permanecer indiferentes.

La concordancia entre pensamientos y actos

Debido a que propone a sus seguidores una serie de preceptos que les permiten alcanzar la felicidad, en el sentido griego de la palabra (un ideal admirado110), liberándose del impacto que pueden tener los sufrimientos y las decepciones de la existencia, el estoicismo podría parecer abiertamente utilitario.

Pero se vislumbra implícitamente un fin último más noble: el dominio de uno mismo mediante la disciplina de los impulsos y las acciones.

Al parecer, resulta mucho más fácil adoptar la sabiduría estoica del desapego cuando uno carece de todo o es esclavo. Como el enfermo que implora la misericordia divina, se puede extraer de esta sabiduría un principio de consuelo que ayuda a sobrellevar la propia situación. En el emperador Marco Aurelio, a quien se le ofrecieron todas las promesas de poder, riqueza y autoridad, fue distinto. En él, el ascetismo del desapego y

la escrupulosa preocupación por el bien rozaron el heroísmo. Y podemos conservar como una valiosa máxima este pensamiento del emperador estoico: «Si todo está sujeto al azar, no te conviertas tú mismo en objeto del azar».

Marco Aurelio consideraba los aspectos a veces repulsivos de la existencia como consecuencias ineludibles de la voluntad de la Naturaleza, asimiladas a la idea de una Razón universal. Esta forma de fatalismo se aparta de la rebeldía que Homero presencia ante un destino injusto. En la Ilíada, por ejemplo, el poeta dedica estas palabras a Apolo cuando este se indigna por la muerte de Héctor, decidida por los dioses: «¡Vosotros, dioses, sois crueles y maléficos!». Mientras tanto, el moralismo de Platón había dejado su huella en el estoicismo, dejando de lado el espíritu trágico de Homero, al que Nietzsche volvería a su manera, como Pierre Hadot señala implícitamente: «Entre el estoicismo y Nietzsche se abre un abismo. Mientras que el "sí" estoico es un consentimiento a la racionalidad del mundo, la afirmación dionisíaca de la existencia de la que habla Nietzsche es un "sí" dado a la irracionalidad, a la ciega crueldad de la vida, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal».[111]

El estoicismo antiguo aspiraba ante todo a ser una sabiduría individual, una escuela de disciplina y serenidad interior que mantenía a distancia «lo que no depende de nosotros» y, por lo tanto, preparaba a sus miembros para el servicio de la república. Por ello, muchos estoicos desempeñaron altos cargos en Roma. Sin ser propiamente una «filosofía política» orientada a la organización de la ciudad, el estoicismo, al exigir de sus seguidores valor, resistencia, paciencia y magnanimidad, constituía una escuela superior donde se adquirían virtudes cívicas y aristocráticas. El emperador Marco Aurelio encarnó estas virtudes tanto en sus actos como en sus escritos.

Los estoicos en la ciudad

En varias ocasiones, en sus Meditaciones, Marco Aurelio ilustra el retrato del príncipe ideal, tomando como ejemplo a su padre adoptivo, Antonino Pío. Describe las cualidades morales que este emperador, a quien se propone imitar, demostró en su forma de gobernar. «Cuando tomaba una decisión, Antonino se mantenía firme en ella. Era ecuánime, no buscaba humillar, pero no temía ni despreciaba a nadie. Llevaba una vida sencilla, contentándose con poco para su vivienda, su cama, su ropa, su comida y sus

labores domésticas».[112] Para Marco Aurelio, la filosofía no propone un programa político, pero puede formar y preparar al estadista para las disciplinas de la acción.

Lo que depende de nosotros… Epicteto convirtió esta máxima en un axioma fundamental de su enseñanza.

No estaba en manos del filósofo de la daga reformar el Imperio tras Nerón. Y nunca fue su ambición. Pero sí dependía de él que su vida fuera un modelo acorde con sus ideas. En la siguiente generación, estas ideas influyeron decisivamente en Marco Aurelio. Este recuerdo invita a la reflexión sobre el camino de los ejemplos y las ideas.

Entre las acusaciones contra los estoicos, no se puede olvidar la de cierto cosmopolitismo. En efecto, en la pluma de Marco Aurelio (Meditaciones) o Séneca (Sobre la tranquilidad del alma), se pueden encontrar afirmaciones que lo sugieren: «Consideramos al mundo entero como nuestra patria…». Pero hay que leer el resto: «…para que nuestro valor tenga más campo donde ejercerse». Esto modifica el primer significado y suena más bien a un imperialismo satisfecho que puede conciliarse con el patriotismo. Citemos de nuevo a Séneca: «Para los estoicos, ciertos bienes son de primer orden», dice, en particular «la salvación de la patria». Pero es cierto que los estoicos consideraban a todos los hombres como sus semejantes, incluidos los extranjeros y los bárbaros, lo que implicaba mostrar benevolencia hacia ellos, salvo en situaciones de conflicto. Así, junto a sus declaraciones de benevolencia universal, Séneca no duda en alabar la «sabiduría» de Escipión, el despiadado destructor de Cartago. Cabe añadir que, en la pluma de los filósofos latinos y griegos, el concepto de «hombre» suele ser una abstracción tras la cual subyace el perfil de una realidad muy concreta. Cuando dicen «hombres», no piensan en la humanidad en general, sino en griegos o romanos, ciudadanos libres y virtuosos dotados de razón. En este sentido, los europeos de la Ilustración se asemejaban a ellos, en tanto que «hombres» significaba implícitamente europeos.

El neoestoicismo de La princesa de Clèves

De un siglo a otro, se observan ejemplos de estoicismo, o mejor dicho, de neoestoicismo, que resurgen en Europa, pues se alinean con el estado mental ya presente en los poemas homéricos. El estoicismo era una escuela de dominio de sí mismo y firmeza de espíritu, pero a veces huía de la vida.

El nuevo estoicismo, que surge en el siglo XVII, enseña igualmente la firmeza de espíritu, pero es novedoso en cuanto a que afronta el mundo sin eludir su tragedia. Siguiendo las palabras de Nietzsche, es un «sí» a la vida.

Un ejemplo destacado de neoestoicismo se dio durante el Gran Siglo en La princesa de Clèves, una breve novela publicada anónimamente por Madame de La Fayette en 1678, cuando Luis XIV llevaba 17 años gobernando personalmente. Fue durante su relación con el duque de La Rochefoucauld cuando escribió esta novela, cuyo estilo y estilo dejaron huella en las letras francesas, al ser una obra concisa centrada por completo en los sentimientos, como los que había plasmado Corneille.

La trama de La princesa de Clèves se inspiró en ciertos hechos reales de la época. Recordemos: en la corte del rey Enrique II, la jovencísima Mademoiselle de Chartres llama la atención del príncipe de Clèves, quien se enamora de ella y le pide la mano, la cual ella acepta como un matrimonio de conveniencia. Recién casada, en un baile se enamora perdidamente del joven y apuesto duque de Nemours. Los dos jóvenes se ven a menudo en la corte y, a pesar de la intensidad de sus sentimientos, guardan silencio. Pronto, tras varias aventuras, la joven Madame de Clèves ya no puede soportar este secreto. Con toda inocencia y malinterpretando ciertas confidencias de su esposo, le confiesa que está enamorada de otro hombre, pero le jura que siempre le será fiel. Por una indiscreción, el príncipe descubre el nombre de su rival. Preso de violentos celos, Monsieur de Clèves ordena vigilar al duque de Nemours. Se entera de que este último pasó dos noches en el parque de su esposa cuando ella se retiró al campo. No ocurrió nada. Pero, creyéndose engañado, el príncipe de Clèves muere de un infarto. Ya libre, Madame de Clèves confiesa sus sentimientos al duque de Nemours durante una entrevista, pero se niega a casarse con él, pues lo considera el causante de la muerte de su marido. A pesar de todas las súplicas, se retira, para no volver a aparecer jamás en el mundo, y muere en soledad, «dejando ejemplos de virtud inimitable».

Lo que siempre ha atraído y conmovido a esta breve novela es la pasión desenfrenada que une y separa a dos jóvenes atraídos por el amor. Todo esto se expresa con admirable precisión. Pero lo más llamativo es cómo los protagonistas conservan su dignidad en medio del torbellino de sentimientos. El personaje más impactante es el de la joven Madame de Clèves. Es hermana de las heroínas cornelianas, quienes pretenden dominar su pasión en nombre del honor. Ella no se retrae de la vida, pues escucha al

duque de Nemours e incluso le confiesa su amor. Pero se niega a renunciar a su orgullo. Sin duda, teme con razón caer bajo el poder de un seductor que pronto la deshonraría y la haría sufrir. A esta angustia se une la voluntad de no hacer nada que pueda mancillar su orgullo y mancharla con remordimiento. Al concluir esta novela con la orgullosa negativa de la princesa de Clèves, Madame de La Fayette hizo una contribución al neoestoicismo de su época, que su amigo La Rochefoucauld, sin embargo, condenó en nombre de otra moralidad, la del jansenismo.

La condena de los jansenistas

El duque de La Rochefoucauld, amargado perdedor de la Fronda, se había distanciado de los entusiasmos de su juventud. De mente compleja, que Retz confesaba incapaz de comprender, había rechazado la antigua moral caballeresca de su entorno. En su madurez, tras el fracaso de sus ambiciones, esta moral le parecía ilusoria, incluso impostada. En sus Máximas, llegó a condenar la ética heroica como una disimulación de intereses egoístas. Su postura de retraimiento del mundo y de los valores aristocráticos se asemeja a otra Fronda, llevada a cabo por otros medios y con otros fines.

En los círculos jansenistas que frecuentaba, La Rochefoucauld se topó con la filosofía agustiniana que allí predominaba. Ya he mencionado la tesis que san Agustín defiende en La ciudad de Dios: «Dos ciudades han sido formadas por dos amores: la terrenal por el amor propio, incluso hasta el desprecio de Dios; la celestial por el amor a Dios, incluso hasta el desprecio de sí mismo». Este manifiesto ofrecía a los fieles el modelo de la Ciudad de Dios para que pudieran apartarse de las seducciones y los pecados de la ciudad terrenal. El marcado maniqueísmo que oponía la ciudad celestial a la de los hombres, así como el amor a Dios asociado al desprecio de uno mismo, implica una condena del amor propio, el honor y el orgullo caballeresco. Si el hombre pudiera hallar sabiduría y felicidad prescindiendo de Cristo, ¿de qué serviría la Encarnación? Era necesario, por tanto, que las virtudes de los estoicos, los adalides de la tensión moral, fueran meras falsas virtudes, puesto que no estaban inspiradas por Cristo. El ascetismo de los estoicos no era más que orgullo.

Esta condena agustiniana y jansenista de las virtudes estoicas se encuentra en las Máximas, en el frontispicio que pretende arrancarle a

Séneca la máscara de su impasibilidad para revelar su verdadero desorden. La Rochefoucauld, por tanto, abrazó una de las controversias de su época, la que cuestionaba una de las grandes contribuciones del Renacimiento: el humanismo como síntesis del pensamiento cristiano y el pensamiento antiguo. Esta cuestión se había debatido extensamente en el Concilio de Trento. Por su parte, La Rochefoucauld se situó entre quienes rechazaban la sabiduría estoica y adoptó la afirmación de san Agustín: «Las virtudes de los infieles (paganos) son vicios».[113]

Una moralidad samurái

Algunos contemporáneos del duque, en particular Madame de Schomberg, cuestionaron su cambio de postura. ¿Acaso el autor de las Máximas no pretendía, en realidad, justificar secretamente la condena de todas las virtudes por parte de los filósofos libertinos (ateos)? ¿No debería desenmascararse también al moralista? ¿Acaso las categorías agustinianas no servían para introducir subrepticiamente una moralidad tácita como la que Molière plasmó en su Don Juan en 1665?

La única certeza en este debate era que el duque no había logrado convencer a su amiga Madame de La Fayette. Sabemos que ella no era creyente y que, a su manera, había regresado a la sabiduría antigua y al estoicismo, como atestigua su famosa novela.¹¹⁴

En su ensayo sobre la muerte voluntaria en Japón, Maurice Pinguet estableció una comparación entre el espíritu de la nobleza japonesa de la espada y el de la aristocracia europea en su ocaso, durante el período barroco, entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Vale la pena reflexionar sobre esto: «Si bien reconocía los mismos principios de honor y servicio que los samuráis, la nobleza de la espada (francesa) no logró imponer sus valores, pues, tras el fracaso de la Fronda, se impuso una versión burguesa de la beneficencia cristiana. Se consolaba ridiculizando el fariseísmo, riéndose de los hipócritas y sus engañados». Esto es, en efecto, lo que hicieron La Rochefoucauld y los antiguos refugiados de la Fronda, desesperados por el jansenismo. «En Japón», continúa Pinguet, «la ética marcial logró imponerse porque enfatizaba la abnegación […] Quien responde por su honor con su vida no puede ser sospechoso de mentir. Actúa, y eso basta…»¹¹⁵

No se trata de una idea banal. Es, incluso, una idea de gran profundidad, pero solo se corresponde de forma muy indirecta con lo que el estoicismo puede inspirar en una mujer o un hombre de hoy en día, sea cual sea su edad.

En esencia, ¿hacia qué comportamiento nos conduce el espíritu o la escuela del estoicismo, tal como ha evolucionado hasta nuestros días? Ser estoico, aún hoy, consiste en ser firme en las pruebas. Esto ya es bueno, pero se podría añadir otra idea: cultivar la entereza, tanto física como moral. Para ser más claro, me referiré a una película de gran calidad, que ha gozado de merecido éxito. Hablaré de «La Reina», de Stephen Frears (2006), protagonizada por Helen Mirren. Para quien busque algo más allá de las aventuras interesantes, esta película describe un universo mental particular: el de la Reina de Inglaterra. Un universo de gran entereza moral, a costa de un ascetismo sutilmente sugerido. Para quienes no la hayan visto, la reseña que voy a ofrecer basta para revelar su valor ilustrativo.

Lo que la Reina revela

La Reina revive el drama que sacudió a Gran Bretaña, hasta el punto de poner en peligro a la monarquía, durante la lamentable semana (del domingo 31 de agosto al sábado 6 de septiembre de 1997) que siguió a la muerte accidental de Lady Di en París, hasta su solemne funeral en la Catedral de Westminster. Para la reina y su séquito, esta muerte, ocurrida en circunstancias bastante turbias, fue un asunto estrictamente privado. Diana ya no formaba parte de la familia real tras su divorcio del príncipe Carlos. No debían dejarse llevar por la emoción. Era necesario mantener la dignidad y la discreción. Los hijos de la pareja, ahora separada, también necesitaban protección frente al acoso mediático.

En el mundo cerrado que la protegía, la reina no imaginó la histeria colectiva que, como un tornado, se apoderaría de la opinión pública, azotada tanto por la televisión como por la prensa escrita. Al parecer, por primera vez, un abismo de incomprensión la separaba de su pueblo.

Por otro lado, si nos guiamos por la película, Tony Blair (Michael Sheen), el recién elegido primer ministro laborista, comprendió rápidamente que Diana era una formidable estrella del pop con la que el público se identificaba y de la que debía sacar provecho. Percibió la intensa emoción que los medios de comunicación habían desatado. El primer día, encontró

las palabras para decir de Diana que era «la princesa del pueblo». A diferencia de la reina, este hábil y calculador político estaba en sintonía con la opinión pública. Inmediatamente pensó que los funerales públicos y una declaración televisada de la reina serían indispensables para calmar los ánimos. Con el discreto apoyo del príncipe Carlos, se esforzó por convencer a la reina, por persuadirla de una idea que atentaba contra la modestia y el sentido de la dignidad real de esta mujer. La película evoca el dramático momento en que los valores estoicos de autodisciplina, deber y tradición, encarnados por el representante de una institución monárquica milenaria, entran en conflicto con la emotividad de las multitudes, sumidas en el narcisismo.

Una estética aristocrática

La Reina muestra de forma extraordinaria la evolución paralela de dos mentalidades opuestas que, por un milagro de su majestad, terminan convergiendo. Tony Blair, inicialmente conmocionado y paralizado por la aparente frialdad de la reina, comprende finalmente que no se le podía pedir a esta mujer, que lo sacrificó todo por la dignidad y la defensa de las tradiciones, que las abandonara de la noche a la mañana. Por otro lado, la reina, inicialmente indignada por la repentina santificación de la poco estimada Diana, finalmente admite que no podía mantenerse al margen de las emociones populares que se desataban en una tormenta.

En contra de su propio séquito, Blair salió en defensa de «esta mujer que lo había sacrificado todo durante cincuenta años por un trabajo que no deseaba, sin fallar ni una sola vez…». Esta mujer a la que vemos llorar solo un instante en la película, sola y sin testigos, salvo un ciervo real que irrumpió ante ella en los páramos escoceses de Balmoral durante una cacería. Una escena conmovedora y magnífica.

De forma sutil, el espectador llega a comprender que la conducta de la reina no es fruto de la frialdad, sino de los sacrificios consentidos en una función que se asemeja a un sacerdocio. Llega a sentir respeto por el estoicismo de la reina, o más bien por su neoestoicismo.

Que el personaje principal de La Reina pertenece a lo excepcional es evidente. Esta singularidad se asocia a su función y a la exigente idea que la define. Pero esta excepcionalidad subraya los sentimientos superiores de la reina, que no son prerrogativa ni de su función ni de su rango. Los mismos

sentimientos, menos llamativos, ciertamente habitan en muchos de sus súbditos anónimos y en muchas otras personas. El estoicismo no es propio de ninguna categoría social. Consiste en no quejarse, en guardarse las penas para uno mismo, en no exhibir los sentimientos, los estados de ánimo, el ánimo, los dramas emocionales o estomacales. Consiste en prohibirse hablar de dinero, salud, corazón y sexo, justo al contrario de lo que se difunde en las revistas de peluquería y entre los psicólogos.

En su novela Los cuadernos del coronel Bramble, André Maurois, veterano de la Primera Guerra Mundial, trazó un elocuente retrato de los jóvenes oficiales británicos formados en la escuela del estoicismo: «Su juventud la dedicaron a endurecer su piel y su corazón. No temen ni un golpe ni un revés del destino. Consideran la exageración el peor de los vicios y la frialdad, un signo de aristocracia. Cuando están muy desdichados, se ponen una máscara de humor. Cuando están muy contentos, no dicen absolutamente nada…». Al no tener control sobre el destino, les enseñaron a controlarse a sí mismos.

La Escuela de la Portabilidad

La disciplina, en contraposición a la permisividad, siempre ha sido el fundamento mismo de la educación infantil, salvo en épocas de decadencia. No hay educación sin prohibiciones repetidas con constancia y firmeza: no pegar a la hermana pequeña, no sacar la lengua, no contestar con insolencia, no tirar papilla a la madre, no tener rabietas ni comer como un cerdo… Prohibiciones que el afecto materno compensa.

Por su preocupación por la compostura, el estoicismo se asemeja a una suerte de ideal aristocrático. Un calificativo ambiguo, a menudo devaluado por la decadencia de muchas antiguas aristocracias. En una brillante novela transgresora, La elegancia del erizo, Muriel Barbery lo reivindica trazando el retrato de Manuela, una limpiadora portuguesa, amiga de Renée, conserje de un edificio parisino donde se desarrolla la novela. Esta mujer, aparentemente muy común, es a su manera una «aristócrata». Y de esta palabra, la novelista propone su definición: «¿Qué es una aristócrata? Es una mujer a la que la vulgaridad no alcanza, aunque esté rodeada de ella».[116]

Dejemos que esta idea cale hondo en nuestra mente y añadamos una observación fundamental sobre el estoicismo para desvincularlo de la sospecha de insipidez que Cioran vislumbró. Se trata de recordar su faceta

heroica, ilustrada por Catón de Útica, cuyo eco resuena en todas las épocas entre grandes personajes apasionados, como los que pueblan el teatro de Corneille. Pensemos también en el asombroso carácter de Charlotte Corday, tataranieta del gran dramaturgo trágico.

Las razones de la acción de esta bella joven no se encuentran en sus nobles creencias.¹¹⁷ No era monárquica en absoluto y se había desvinculado de la religión. Se inspiraba en la Antigüedad romana y meditaba sobre Plutarco. Inicialmente favorable a la naciente Revolución de 1789 y 1790, se distanció de ella hasta el punto de rebelarse con disgusto e ira ante la violencia sectaria que le siguió. Su indignación y su temperamento fogoso la llevaron —ella, que era toda una feminidad— con increíble audacia y determinación a matar a Marat con su propia mano el 13 de julio de 1793. Para ella, Marat era la encarnación de un horror del que había que liberarse sin dudar del precio a pagar. En las horas posteriores a su gesto, se enfrentó al Tribunal Revolucionario y a la guillotina con rostro firme, sin un instante de debilidad.

Catón de Utica y Agustín

Charlotte Corday y Catón de Utica: dos encarnaciones de la "sabiduría extrema" del estoicismo en circunstancias excepcionales.

Nada obligó realmente a Catón a suicidarse, salvo su orgullo y dignidad. Plutarco sugiere que César, su adversario, estaba dispuesto a la reconciliación. Era la época de la última gran guerra civil, la que enfrentó a Pompeyo y a César, en quien Catón veía a un peligroso demagogo, a un futuro tirano, al sepulturero del mos majorum, del conjunto de tradiciones vivas de la romanidad.

Las guerras civiles son horribles, pero a veces propician gestos de grandeza. Pompeyo, derrotado en Farsalia, es asesinado en Egipto. Catón reúne los restos del ejército, llega a Túnez y se encierra en Útica, una ciudad costera cercana a Cartago, poblada por fenicios con fama de poco fiables y astutos. Sin hacerse ilusiones sobre las posibilidades de resistir a César, Catón se dedica a poner a salvo a sus partidarios. Cumplidas estas obligaciones, una tarde de abril del año 46 a. C., tras cenar con sus amigos, le traen su espada. La desenvaina y la examina. Plutarco le dedica unas palabras magníficas: «Ahora, me pertenezco a mí mismo». En otras palabras: «De ahora en adelante, ya no estoy sujeto a nada ni a nadie.

Dependo solo de mí mismo». Catón se duerme un instante. «Tiene su coraje, erguido, al lado de la cama…»¹¹⁸ Al amanecer, el general despierta. Su valor no flaqueó. Dos veces se hirió con su espada. La gente acudió a socorrerlo. Un médico incluso le suturó la herida. Pero él la reabrió y finalmente murió. En Roma, a pesar de la bajeza del momento, todos los contemporáneos admiraron a Catón por esta muerte, que coronó la elevada dignidad de toda su vida.

Sin embargo, posteriormente surgió una mente destinada a la fama, bajo el nombre de San Agustín, que intentó desacreditar el gesto de Catón. La grandeza del romano se erigió como la más firme objeción a la inversión moral que el teólogo se esforzó por imponer en respuesta a las preguntas de su alma atormentada, a las exigencias de su nueva religión¹¹⁹ y a su deseo de brillar. El intento de Agustín queda registrado en el Libro I de su famoso tratado La ciudad de Dios.

El fabuloso proyecto de Constantino

Ya he mencionado las circunstancias que, tras una serie de importantes e imprevistos acontecimientos históricos hacia finales del siglo IV de nuestra era, precipitaron la adopción de un culto de origen oriental como religión estatal por parte de un Imperio Romano que se volvía cosmopolita.

Este es el contexto histórico en el que se escribió La ciudad de Dios, más de cuatro siglos y medio después del suicidio de Catón, cabe destacar. Agustín escribió su gran tratado para responder a la intensa conmoción provocada por el saqueo de Roma por los visigodos de Alarico, el 24 de agosto de 410. Este fue un acontecimiento de mayor trascendencia simbólica que política. Durante varios años, el emperador Honorio y su administración habían estado instalados en Rávena. Pero Roma seguía siendo un símbolo, ¡el mayor símbolo! La caída de Roma se inscribió en un período de convulsiones que comenzó un siglo antes con la decisión de Constantino de autorizar e incluso favorecer el cristianismo mediante su Edicto de Milán (313). Esta decisión fue extendida por sus sucesores, en particular por el emperador Teodosio, quien, mediante varios edictos (entre 380 y 392), convirtió el cristianismo en la religión obligatoria del Imperio, otorgándole a la Iglesia el respaldo del poder público, mientras que los antiguos cultos fueron proscritos bajo pena de muerte.¹²⁰ Esta inmensa revolución política y religiosa chocó con la resistencia de algunos

romanos fieles, a quienes los cristianos llamaban «paganos». La caída de Roma suscitó interrogantes y críticas sobre los efectos del cristianismo. La nueva religión fue acusada de haber desarmado a Roma y de ser la responsable de la catástrofe. Fue para responder a esta acusación que Agustín escribió su gran tratado. Tras esforzarse por refutar las acusaciones, desarrolló extensamente su concepción de la nueva religión, una concepción que ha influido en los debates religiosos siglo tras siglo.

De la dignidad a la humildad

El suicidio de Catón, un hecho crucial en la historia moral de Occidente, ocupó naturalmente a Agustín, pues este gesto se oponía frontalmente a sus propias ideas. Recurrió, en primer lugar, a un argumento bastante rudimentario tomado de la lógica platónica: «Quien se suicida no mata sino a otro hombre». Esto era una distracción para convertir el suicidio en homicidio y, por lo tanto, en un crimen. Una acusación repetida servilmente por juristas de toda la cristiandad durante la Edad Media y posteriormente. Consciente de que debía fundamentar su argumento con pruebas más sutiles, Agustín se esforzó por demostrar que el suicidio de Catón no era fruto de su grandeza de espíritu. Era difícil negarlo, y Agustín no lo logró. No se trataba solo de que Catón se hubiera negado a inclinarse ante la victoria de César. Se había negado a ser testigo de una victoria que, a sus ojos, significaba la muerte de la República romana. Le parecía inconcebible seguir viviendo bajo el poder del hombre al que había combatido personalmente en la más alta posición. Habría sido aún más indigno implorar su clemencia. Y la cuestión de qué debía hacer solo podía debatirse consigo mismo. De su decisión, solo él era juez. Su grandeza moral, su seriedad, como decían los romanos, lo llevaron a decidir en contra del insistente consejo de sus allegados y de su propio hijo. La preocupación por su dignidad prevaleció sobre cualquier otra consideración, empezando por el deseo de vivir, esa cosa efímera a la que los humanos se aferran con tanta fuerza.

Al actuar así, Catón demostró ser un auténtico romano de la vieja escuela, para quien la gravedad, la virtud y la dignidad eran los pilares de la conducta. La gravedad, la grandeza de espíritu, engloba las otras dos nociones: la virtud,[121] el valor moral, y la dignidad, similar al honor que representaba para la nobleza europea.[122]

Para los patres (los patricios, miembros del Senado), la dignitas era el bien supremo, más importante que la vida. No era el ideal de todos (en el sentido de «dignidad humana»), sino el de cada uno, a su propio riesgo y peligro.

Esto es lo que Agustín se esforzó por refutar en nombre de otra representación moral y religiosa de la que fue durante mucho tiempo el intérprete más célebre. Con diversos resultados, la nueva religión intentó sustituir la dignidad romana por la humilitas del creyente. Agustín no se había equivocado al señalar a Catón, un ejemplo consumado de dignidad. Toda la dificultad radicaba en que no hablaban el mismo idioma. ¿Cómo introducir a Catón en un esquema de pensamiento que le era ajeno? ¡Y sin embargo, había mucho en juego! Si los seres humanos, siguiendo el ejemplo de Catón, derivan su grandeza moral de sí mismos, sin la ayuda de la nueva religión, ¿cómo puede esta justificarse? Era, por lo tanto, necesario forzar a Catón a encajar en la narrativa inaugurada por el dogma fundacional del «pecado original», del que surge la idea de la naturaleza pecaminosa e indigna del hombre. Un dogma del que, en consecuencia, procede la teología de la salvación. Sin pecado original, no hay salvación ni Agustín. Así pues, Catón, este símbolo, debía ser destruido para persuadir a los humanos de que eran pecadores, débiles e indignos. Y, si se cree a Agustín y sus seguidores, cuanto más pecadores, débiles e indignos eran los humanos, más cerca estaban de Dios, más le agradaban a Dios y a su clero.

¿Consiguió la demostración de Agustín y todo el poder adquirido por la nueva religión convencer a los admiradores de Catón? Es dudoso. Sin embargo, el celo y el talento dialéctico de Agustín son indiscutibles. El padre de los teólogos lo había resumido todo en la fórmula ya citada: «Dos ciudades han sido formadas por dos amores: la terrenal por el amor propio, incluso hasta el desprecio de Dios; la celestial por el amor a Dios, incluso hasta el desprecio de sí mismo». ¿Acaso el amor propio impulsó a Catón a suicidarse cruelmente con su espada? La formulación de Agustín, en este caso, parece insuficiente. En cuanto al desprecio por Dios, esta cuestión no se le planteó a Catón. El Dios cristiano aún no se había revelado cuando murió. Es cierto, en cambio, que, como todos sus contemporáneos, respetaba a los dioses de su ciudad. Ciertamente, no le importaba ser «salvado» en otro mundo, que carecía de significado para él. Por otro lado, le importaba comportarse con dignidad aquí y ahora, frente a sí mismo, según los criterios de lo noble y lo no noble. A diferencia del Dios de

Agustín, las divinidades de Catón no habían formulado prohibiciones morales. Como sus antepasados y como la mayoría de los hombres, salvo algunos pervertidos o desequilibrados carentes de toda conciencia moral, encontraba en sí mismo la guía para conducirse con decencia, mesura y benevolencia. Él mismo era su propio director de conciencia.

Oraciones fúnebres de Bossuet

La interpretación de Agustín se impuso mientras el cristianismo gozó del privilegio de la palabra sagrada. Su visión pesimista de la naturaleza humana y su doctrina de la predestinación por la gracia experimentaron un resurgimiento en Francia en el siglo XVII a través del jansenismo e incluso más allá. Bajo Luis XIV, el gran predicador Bossuet compartió ciertas ideas de este movimiento, aunque no fuera jansenista. Gran parte de su reputación se debió a los discursos fúnebres que pronunció en honor de grandes personajes. Su maestría en este ámbito culminó con el del príncipe de Condé, poco inclinado a la religión.¹²³ En sus discursos, la evocación de grandes hazañas siempre concluía con la idea de que todo lo relativo a la grandeza divina y la vida eterna es una ilusión. Para el impetuoso predicador, cubierto de honores, todos los seres humanos no eran más que fango, iguales únicamente en la abyección. La muerte reveló esta profunda igualdad. Sentado al borde de la tumba, Bossuet dedicó toda su elocuencia a derribar el orgullo y los méritos de príncipes y reyes que, tras haberse distinguido por un instante en la tierra por sus hazañas, quedarían para siempre convertidos en polvo común. Al presentar la muerte como la revelación de la igualdad fundamental, preparó incidentalmente el camino para las teorías igualitarias del siglo siguiente. Las desigualdades solo se habían tolerado en la medida en que estaban inscritas en el «plan de Dios» durante la breve duración de la vida humana. Al llegar a la eternidad, perdían todo sentido: «La muerte confunde al príncipe y al súbdito: entre ellos solo existe una distinción demasiado fugaz para merecer ser contada».

A pesar de ello, seguimos admirando el fervor y la excepcional perspicacia del Gran Condé, así como las hazañas de Turenne… Sin embargo, la corriente jansenista de la época consideraba sus méritos personales insignificantes. En la doctrina evangélica de la salvación, el hijo pródigo, la oveja perdida o el obrero de última hora son el centro de toda atención. Incluso se les prefiere a los fieles ejemplares, puesto que Dios

decide quién se salva y quién no. Lo que se demuestra de este modo es la indignidad fundamental de los seres humanos, por muy grandes y meritorios que sean según los criterios terrenales. Y el hijo pródigo que regresa a Dios en el último momento goza incluso de una preferencia que perturba nuestro sentido de la justicia.

Esta abolición de la distinción entre «el príncipe y el súbdito» es consecuencia de la doctrina igualitaria del cristianismo y, cabría añadir, de un deseo secular de venganza por parte del poder eclesiástico sobre el de príncipes y reyes; una venganza, en cierto modo, del altar sobre el trono, en ese instante de muerte que autoriza al sacerdote a imponerse al príncipe. Consideremos, por ejemplo, el extraño rito al que accedieron los emperadores Habsburgo para su sepultura en la cripta de la iglesia de los Capuchinos en Viena, rito que se llevó a cabo por última vez para el funeral de la emperatriz Zita —la última emperatriz— el 1 de abril de 1989. ¹²⁴

Ante la iglesia, el maestro de ceremonias detiene la procesión y golpea la puerta de la cripta con su bastón con pomo de plata. Desde el interior, cerca de la escalera que conduce a las tumbas, un hermano portero formula la primera pregunta:

¿Quién pide entrar?

La respuesta enumera los 53 títulos del difunto.

—No la conozco.

Por segunda vez, el bastón del maestro de ceremonias golpea la puerta.

—¿Quién pide permiso para entrar?, pregunta de nuevo el capuchino.

– Zita, Su Majestad la emperatriz y reina.

—No la conozco.

Finalmente, el maestro de ceremonias ataca por tercera vez.

¿Quién pide permiso para entrar?

– Zita, un ser mortal, una pecadora.

– Déjenla entrar…

Dejemos a cada cual la libertad de apreciar el significado de esta ceremonia.

Dejemos de lado la escena descrita y formulemos una reflexión de índole más general. Lo que sabemos de la moral y el comportamiento de los grandes y los menos conocidos durante los siglos cristianos demuestra que las prescripciones morales enseñadas por los seguidores de Agustín no modificaron sustancialmente su conducta real. Estas prescripciones rara vez disminuyeron la proporción de acciones viles o malvadas.¹²⁵ Al contrario, a menudo las disfrazaban de hipocresía y disimulo. Por el contrario, la preocupación por el honor y la dignidad, y el temor a la vergüenza pública, han impulsado con frecuencia a los seres humanos a superarse.

Una sabiduría superior

En un período más reciente, el Dr. Alexis Carrel (1873-1944) fue una de esas mentes brillantes cuyo enfoque, en cierta medida, se asemejaba al neoestoicismo. Solo en cierta medida. De hecho, no limitó sus esfuerzos a alcanzar la sabiduría individual. Su ambición era proponer normas de conducta para toda la sociedad, las cuales recopiló en su célebre obra, El hombre desconocido, publicada inicialmente en Estados Unidos en 1934 y que gozó de un extraordinario éxito mundial.

El Dr. Carrel, ganador del Premio Nobel de Medicina en 1912, fue un biólogo ingenioso, un virtuoso de la cirugía y, sobre todo, una mente de excepcional brillantez. Lejos de limitarse a su disciplina, se interesó por todo lo concerniente a la vida humana, abarcando sus aspectos fisiológicos, intelectuales y morales, con el fin de encontrar maneras de mejorar la sociedad moderna. Poseía una mente muy abierta y nunca dogmática, y se expresaba con gran claridad. La lectura y la reflexión sobre su obra principal conservan intacta su vigencia.

Su concepción fundamental del hombre y la vida se encuentra condensada en una cita de El hombre desconocido. Se aleja tanto de las convenciones materialistas como de los conceptos espiritualistas que separan alma y cuerpo. Estas líneas deben leerse con detenimiento para comprenderlas a fondo: «La estrecha dependencia entre las actividades de la conciencia y las actividades fisiológicas no concuerda con la concepción clásica que sitúa el alma en el cerebro», escribe Carrel. «En realidad, todo el cuerpo parece ser el sustrato de las energías mentales y espirituales. El pensamiento es hijo tanto de las glándulas de secreción interna como de la

corteza cerebral. La integridad del organismo es indispensable para las manifestaciones de la conciencia. El hombre piensa, ama, sufre, admira y ora simultáneamente con su cerebro y con todos sus órganos».

Si uno reflexiona un instante, se vislumbra aquí una forma verdaderamente innovadora de percibir la realidad humana. Basada en lo que revela la observación fisiológica libre de todo dogma, reconecta con la sabiduría antigua anterior a Platón.¹²⁷ Para Carrel, esto representaba una nueva manera de concebir respuestas a los desafíos de la sociedad «moderna», en particular a través de la eugenesia voluntaria.

En Carrel se encuentran numerosas observaciones valiosas para la reconstrucción personal o la educación infantil. Esta, por ejemplo, sobre los beneficios de las condiciones de vida contrastantes: «El hombre alcanza su máximo desarrollo cuando se expone a las inclemencias del tiempo, cuando sufre privación de sueño y duerme profundamente, cuando su alimento es a veces abundante y a veces escaso, cuando conquista, mediante el esfuerzo, su refugio y su sustento. También debe ejercitar sus músculos, cansarse y descansar, luchar, sufrir, a veces ser feliz, amar y odiar, tener su voluntad alternativamente tensa y relajada, luchar contra sus semejantes y contra sí mismo. Está hecho para este modo de existencia, como el estómago para digerir los alimentos. Es en condiciones donde los procesos de adaptación se ejercitan intensamente que se vuelve más viril. Sabemos cuán sólidos física y moralmente son aquellos que, desde la infancia, han sido sometidos a una disciplina inteligente, que han soportado ciertas privaciones y se han adaptado a las condiciones adversas».[128]

El Dr. Carrel fue un hombre de su tiempo, un hombre de la década de 1930, marcado, entre otras cosas, por los efectos de la Primera Guerra Mundial y la gran crisis económica posterior al crack del 29. Percibió con agudeza la degeneración de la población blanca, que durante cuatro siglos había sido la artífice de una nueva sociedad vinculada al progreso de la ciencia y la tecnología. Era voluntarista, como lo era en su época (antes de los desastres de la Segunda Guerra Mundial). Creía firmemente en la posibilidad de frenar la decadencia que veía surgir. Para ello, consideró necesario poner sus conclusiones a disposición de los reformadores políticos para que pudieran tomar decisiones beneficiosas. Esta elevada ambición se opone al individualismo desenfrenado, a los placeres inmediatos que promete el consumo de bienes superfluos y a la retórica compasiva que domina nuestra era. Pero las actuales tendencias decadentes

solo durarán un tiempo, como todas las utopías, incluida la del comunismo, la más poderosa y asesina del siglo XX. En cambio, las enseñanzas de Carrel conservarán un valor constante.¹²⁹

Epílogo

El espíritu de la Ilíada

Este Breviario ha sido escrito por un europeo para europeos —para hiperbóreos, como diría Nietzsche—. Otros, de otros pueblos, otras culturas, otras civilizaciones, sin duda podrán leerlo, pero por mera curiosidad intelectual. En cambio, para los europeos, hijos de los diversos pueblos de la gran patria boreal, este libro representa, en cierto modo, su destino particular en el universo. Reflexiona sobre las causas de la decadencia y el letargo del alma europea. Muestra los peligros de la arrogancia y otros defectos tóxicos. Centrándose en una hermenéutica de los poemas de Homero y en las aportaciones del estoicismo como sabiduría para la vida, regresa a nuestras fuentes más auténticas.

Una página de la historia ha comenzado a escribirse.

Por supuesto, un libro no tiene el poder de cambiar por sí solo el curso de la historia ni las representaciones que parecen estar definitivamente arraigadas en la mente de las personas. Un libro nunca tiene el poder de cambiar el mundo, y sería absurdo esperar que lo hiciera. Es el mundo el que cambia y, a veces, espera nuevos libros. Hemos entrado en esos cambios.

A pesar de las catástrofes que han convertido a Europa en un conjunto cobarde, amnésico, amorfo y atormentado por la culpa, que busca protegerse de la violencia de los bárbaros mediante súplicas y adulación vil, la revuelta contra tal indignidad ha comenzado ante nuestros propios ojos, surgiendo a menudo de donde menos se espera, presagiando una reconquista interior. Volver a ser dueño de uno mismo y del propio hogar: esa es la esperanza. Poder mirar a los hijos sin palidecer de vergüenza y, cuando llegue el día, partir de esta vida sabiendo que la herencia está asegurada.

Ante nuestros ojos, una página de la historia comienza a escribirse. Hemos entrado en una época de profundas convulsiones. Estas exigirán nuevas representaciones, nuevas visiones del mundo y nuevas energías. Sus

premisas ya suscitan la necesidad de que los europeos vuelvan a sí mismos, al espíritu de su espíritu. Este Breviario no tiene otro objetivo que acompañar y profundizar en esta necesidad.

Consciente de lo que debo esencialmente a mis orígenes, deseo decir que justifico y siempre apoyaré el derecho fundamental de todos los demás seres humanos a poseer su propia patria, su propia cultura, un arraigo que les permita ser ellos mismos, sentirse en casa y no ser nada.

Por eso también me rebelo contra lo que me niega. Me rebelo contra la invasión programada de nuestras ciudades y nuestros países, me rebelo contra la negación de la memoria francesa y europea. A esta memoria le debo ejemplos de porte, valor y refinamiento provenientes de un pasado remoto, el de Héctor y Andrómaca, el de Odiseo y Penélope. Amenazado, como todos mis hermanos europeos, de perecer espiritual e históricamente, esta memoria es mi posesión más preciada. Aquella en la que apoyarme para renacer.

Los hombres existen solo a través de lo que los distingue.

Más allá de las creencias de cada persona, existen principios fundamentales de toda la vida humana que la confusión de todos los puntos de referencia nos obliga a recordar.

En primer lugar, como Heidegger formuló brillantemente en Ser y Tiempo (Sein und Zeit), la esencia del hombre reside en su existencia y no en un «otro mundo». Es aquí y ahora donde se desarrolla nuestro destino hasta el último segundo. Y este último segundo es tan importante como el resto de la vida. Es al decidir por uno mismo, al desear verdaderamente el propio destino, que se vence a la nada. No hay escapatoria a esta exigencia, ya que solo tenemos esta vida, en la que nos corresponde ser plenamente nosotros mismos o no ser nada. Homero sugirió esta gran verdad con gran elocuencia, pero, como era su costumbre, sin conceptualizarla.

En su diversidad, los hombres existen únicamente a través de lo que los distingue —clanes, pueblos, naciones, culturas, civilizaciones— y no por lo que superficialmente tienen en común. Solo su animalidad es universal. La sexualidad es común a toda la humanidad, al igual que la necesidad de alimentarse. En contraste, cada civilización tiene su manera singular,

propia, de ritualizar el amor, de preparar alimentos y bebidas; las artes, la gastronomía, las costumbres, etc., proceden de un esfuerzo milenario de creación en continuidad consigo misma. El amor entre dos personas de sexo opuesto, tal como lo conciben los europeos, y que el amor cortés magnificó a partir del siglo XII, ya está implícito en los poemas homéricos. Incluso la fuerte percepción de lo que es una persona, la existencia política de las ciudades libres, así como la idea fundamental de que los hombres no son ajenos a la naturaleza, que abrazan su ciclo de renovación perpetua, que incluye el nacimiento y la muerte, que finalmente de lo peor puede surgir lo mejor, son particularidades constitutivas ya presentes en los poemas fundacionales que nos ofrecen modelos para reencontrarnos con nosotros mismos.

Aun sin saberlo, los individuos y los pueblos tienen una necesidad vital de raíces, tradiciones y civilizaciones propias; es decir, de continuidades reconfortantes, ritos, un orden interiorizado y espiritualidad. Los europeos anhelamos la belleza, sobre todo en las pequeñas cosas de la vida, en las verdaderas obras de arte, música, arquitectura y literatura. En otras palabras, estas verdades, de las que muchos pueblos siguen siendo conscientes, a menudo se han desvanecido entre los europeos de hoy por los efectos combinados del universalismo cristiano y el de la Ilustración, transpuestos al cosmopolitismo de las sociedades mercantiles. La creencia en nuestra vocación universal es errónea y peligrosa. Es errónea porque niega otras culturas y civilizaciones que pretende aniquilar en beneficio de una supuesta cultura mundial de consumo y de «derechos humanos», que no son más que derechos de la mercancía. Esta creencia es peligrosa porque encierra a los occidentales en un etnocentrismo que niega otras culturas. Les impide reconocer que otros hombres no sienten, no piensan, no viven como ellos, y que estas particularidades son legítimas, siempre y cuando uno no quiera imponérnoslas.

Teniendo en cuenta estas realidades, se puede afirmar como principio que no existe una respuesta universal a las preguntas sobre la existencia y el comportamiento. Cada pueblo, cada civilización, tiene su verdad y sus dioses, igualmente respetables. Cada uno aporta sus respuestas, sin las cuales los individuos, hombres o mujeres, desprovistos de identidad y, por ende, de sustancia y profundidad, se precipitan en una confusión sin fondo. Como las plantas, los seres humanos no pueden prescindir de las raíces. Pero sus raíces no son solo las hereditarias, a las que uno puede ser infiel,

sino también las del espíritu, es decir, las de la tradición que corresponde a cada persona reapropiarse.

Una nueva reforma

Pensar y expresar estas verdades constituye en sí mismo una suerte de revolución espiritual. Pero para que esto se lleve a cabo, dependen de nosotros varias condiciones. «No sería necesario un grupo disidente muy numeroso para transformar profundamente la sociedad moderna. Es un hecho que la disciplina fortalece enormemente a los hombres. Una minoría ascética y mística adquiriría rápidamente un poder irresistible sobre la mayoría hedonista y degradada. Sería capaz, por la persuasión o por la fuerza, de imponerle otras formas de vida. Ningún dogma de la sociedad moderna es inquebrantable».[130]

El resto vendría por añadidura, hasta la conversión de los hombres de poder capaces de apoyar el despertar. Piense en el emperador Marco Aurelio, que se convirtió en discípulo de Epicteto mucho antes de que este último ascendiera al trono.

Deseo que en el futuro, desde el campanario de mi pueblo, así como desde los de nuestras catedrales, se siga escuchando el tañido apacible de las campanas. Pero deseo aún más que cambien las invocaciones que se oyen bajo sus bóvedas. Deseo que se deje de implorar perdón y piedad y, en cambio, se clame por vigor, dignidad y energía. Deseo que surja desde dentro una nueva Reforma, con el espíritu de un retorno a nuestras fuentes auténticas, para la cual el Papa Benedicto XVI abrió perspectivas en su discurso de Ratisbona en 2006. Una Reforma que dé pleno protagonismo a las múltiples facetas de la Virgen protectora, Nuestra Señora, la Virgen María, ya presentes en la más antigua Antigüedad, bajo la forma apacible de las benéficas hadas del mundo celta o las grandes figuras de Atenea o Artemisa en la antigua Grecia.

A quienes se preguntan eternamente «¿qué hacer?», les respondo: «No esperen de mí recetas para la acción». Si sienten el deseo de participar en política, háganlo, pero sepan que la política tiene sus propias reglas, que no son las de la ética.¹³¹ Y, sobre todo, no olviden mi enseñanza. Las convulsiones de nuestro tiempo tienen causas que trascienden las fuerzas de la política o las reformas sociales por sí solas. No basta con modificar las leyes o sustituir a un ministro por otro para instaurar el orden

donde reina el caos. Para cambiar las conductas, empezando por las de los líderes, hay que reformar las mentes, una tarea que siempre hay que retomar. Sea cual sea su acción, su prioridad debe ser cultivar en sí mismos, cada día, como una invocación inaugural, una fe indestructible en la permanencia de la tradición europea.

A veces pienso en la desesperación de Símaco, llamado «el último romano».[132] Gran aristócrata romano, Símaco vivió a finales del siglo IV, una época siniestra entre todas. Murió como testigo desesperado del fin de la antigua romanidad. Ignoraba que el espíritu de la romanidad, heredero del helenismo, renacería posteriormente bajo nuevas formas y que el cristianismo, con aspectos en constante cambio, sería más a menudo un «cristianismo pagano» que un «cristianismo judeo» tras nutrirse de una tradición que no había podido abolir. Ignoraba que el alma europea, es decir, el espíritu de la Ilíada, perduraría a través de los siglos, trascendiendo el paso de las generaciones.

Quienes conocemos la historia a lo largo de miles de años y la escudriñamos con la mirada inquisitiva que pudo haber tenido Símaco, sabemos lo que él ignoraba. Sabemos que, individualmente, somos perecederos, pero que el espíritu que nos define es indestructible, como el de todos los grandes pueblos y todas las grandes civilizaciones. En la actualidad, no solo la Europa política o del poder permanece dormida desde las devastadoras guerras del siglo XX. Es, sobre todo, el alma europea la que yace latente.

¿Cuándo llegará el gran despertar? No lo sé, pero no dudo de él. He demostrado en este Breviario que el espíritu de la Ilíada es como un río subterráneo, inagotable y siempre renovador, que nos corresponde redescubrir. Porque esta continuidad es invisible y, sin embargo, verdadera, debemos recordarla cada noche y cada mañana. Y así, seremos invencibles.

Tras haber sido derrocados de la posición dominante que aún ostentábamos antes de 1914, y sumidos en un abismo de negación y culpa, somos los primeros europeos que nos vemos obligados a repensar por completo nuestra identidad, volviendo a nuestras fuentes auténticas. La Antigüedad a la que invocamos no es la de los eruditos, sino una Antigüedad viva que tenemos la tarea de reinventar. Así, nos hemos propuesto recomponer nuestra tradición, convertirla en un mito creativo. Esto no puede lograrse solo con escritos y palabras. El intenso esfuerzo de

refundación debe ser autentificado mediante actos de valor sacrificial y fundacional.

Amigos de Dominique

Completado en el solsticio de invierno,

Navidad de 2012

Consejos prácticos para la existencia y transmisión

Consejo práctico n.º 1

Para comenzar a construir tu «fortaleza interior», toma ejemplo de la joven berlinesa de 1945 (inicio del capítulo 6): lleva regularmente tu propio «breviario». Así podrás superar el abandono que produce la acumulación de lecturas, una tras otra, dejando solo un vacío. Elige una libreta cosida (en lugar de una de espiral), de formato 17 x 10 (cabe en el bolsillo) o 20 x 15, 200 páginas, con cuadrícula pequeña. Una portada sobria y discreta (evita colores chillones e ilustraciones incongruentes). En la primera página, escribe con cuidado: «Breviario personal, abierto el…». Deja esta página en blanco.

Más adelante, cuando hayas reunido algunas ilustraciones a tu gusto, será el momento de elegir la que más te inspire (la más atemporal) para pegarla. Numera las páginas a mano del 1 al… Cada vez que anotes una reflexión, copia (o pega) una cita o texto, y fechéalos. Si pegas un recorte de periódico, anota la fuente y la fecha. Haz lo mismo si se trata de una cita de un libro. Es necesario referenciar todo con precisión desde el principio. Esto enriquecerá tus futuras relecturas. Deja las últimas cuatro páginas del cuaderno en blanco para crear un índice temático de los textos recopilados. De ahí la utilidad de numerar las páginas.

Releer el propio breviario unos meses o años después de las primeras anotaciones produce una sensación de serenidad al redescubrir lo mejor de uno mismo. Es, además, un excelente ejercicio para observar la evolución de los propios sentimientos, pensamientos y juicios.

Consejo práctico n.º 2

Cada día, unos momentos de lectura. Aléjate un poco, no para huir del mundo, sino para reponer fuerzas y recargar energías. Haz como Marco Aurelio, que cada noche, después de una marcha o batalla, escribía sus

Meditaciones. Como él, libérate cada día, aunque solo sean unos minutos, de las ataduras de las múltiples obligaciones. Esto se aplica especialmente a la madre, sobre todo a la que trabaja fuera de casa y debe asumir tantas tareas agotadoras (como recoger a los niños de la guardería, de casa de la niñera, del colegio…) y después de haber usado el transporte público. Recupera un momento para ti. En casa, desconéctate del mundo exterior: apaga el móvil, la televisión, la radio, corta la conexión a internet. Reaprende el silencio para reencontrarte contigo misma. Pronto descubrirás sus beneficios. Relee también algunas páginas de una de tus novelas o ensayos favoritos, sin olvidar las anotaciones de tu breviario personal. Durante tus lecturas, no dudes en marcar páginas y escribir comentarios en los márgenes (fechadlos: uno se da cuenta de que, con unos meses de diferencia, se interpreta un texto o una reflexión de manera diferente).

Si tienes hijos a tu cargo, fomenta su gusto por la lectura sin forzarlos. Ponles libros a su alcance. Y deja que se entretengan incluso con lecturas que a ti te parezcan aburridas. Las lecturas más complejas llegarán con el tiempo. Lo importante es que desarrollen una relación cercana con los libros.

Practica la lectura en voz alta con los niños. Esto aumentará su gusto por los textos y contribuirá a crear un vínculo muy fuerte entre vosotros. Además, es una forma de alejarlos de la televisión o los videojuegos.

Cuando viajes, no olvides llevar contigo uno o dos libros que te sean queridos: novelas, ensayos, obras históricas variadas, memorias de antaño… Pensar en el libro que te espera es un verdadero alivio al final de un día agotador. Un buen libro permite aislarse del ajetreo y la fealdad del entorno, tanto en la cola de una oficina como en el bullicio de una estación de tren.

Consejo práctico n.º 3

Sea cual sea tu sexo, te beneficiarás de practicar regularmente un deporte al aire libre de intensidad moderada o un deporte de combate. Esto te mantendrá en forma. Además, descubrirás algo importante: la decadencia imperante no significa que haya más bajeza, estupidez o cobardía que en otras épocas, sino que estas son las que marcan la pauta. En la práctica de deportes de riesgo, verás que la energía, el coraje y la búsqueda de la excelencia nunca han abandonado del todo nuestra sociedad enferma. Estas

cualidades también están presentes donde menos te lo esperas: en los estratos invisibles de las actividades profesionales o familiares que asumimos, en disciplinas exigentes como la danza clásica o la equitación. Con frecuencia, esta buena salud natural no va acompañada de una conciencia de las consecuencias. Se ha transmitido dentro de una profesión, una familia, una disciplina artística o deportiva. Estos son «depósitos» de buena salud en un universo decadente. Depósitos en los que puede apoyarse un renacimiento.

Consejo práctico n.º 4

No dejes pasar una semana sin dar un paseo por el bosque o por la naturaleza, especialmente si aún se encuentra en estado casi salvaje, o al menos en un parque urbano limpio. Todas las regiones de Francia e innumerables regiones de Europa son ideales para estas escapadas a la naturaleza, lejos del bullicio de la ciudad. Puedes optar por un breve paseo o una verdadera excursión, pero lo importante es la pausa, el aroma del bosque, la tierra, los colores, la atención a los árboles y plantas según la estación, la posible presencia de animales salvajes cuya tranquilidad respetarás escrupulosamente. En el bosque no se habla. Nada de gritos. Inmersión en el esplendor, el silencio, la poesía.

Si te encuentras en la ciudad por cualquier motivo, al salir de una agotadora reunión de trabajo, en lugar de seguir al grupo de colegas que van a tomar algo (puedes unirte a ellos después), retírate un momento. Idealmente, en un jardín público (sin gente) o en una iglesia. No es necesario ser cristiano practicante para entrar. La calma, el silencio y la belleza arquitectónica hacen de una iglesia un lugar propicio para el retiro espiritual. Las iglesias de Europa dan testimonio admirable del ingenio de nuestros pueblos, al igual que los templos antiguos y tantos otros monumentos. El objetivo no es asistir a una misa que pueda perturbar tu meditación. Siéntate aparte para dejarte envolver por el silencio que rompe con la trivialidad del mundo exterior. En una iglesia, uno puede leer textos seculares con naturalidad y discreción.

Consejo práctico n.º 5

Es bueno pensar y hablar de Europa, comunidad de pueblos y civilización. Es aún mejor —e incluso indispensable— vivirla plenamente, creando lazos personales, superando rutinas y barreras lingüísticas. A través de internet y/o con la mochila a cuestas, al estilo de los viajeros de antaño, lánzate a conocer a los jóvenes de nuestra gran patria europea. Redescubre los lugares más emblemáticos de nuestra civilización en peregrinaciones con amigos o en familia: Stonehenge, Delfos, Brocéliande, Toledo, Alesia, Mont-Saint-Michel, Salzburgo, Bayreuth, Sils-Maria… Toda peregrinación implica el esfuerzo y el placer de caminar con la mochila a cuestas durante varios días por una naturaleza bella y libre. Es cierto que los lugares más altos se han convertido a menudo en trampas para turistas. Pero jugando con las fechas y los horarios, es posible evitar las multitudes. Nada impide también crear tu propia peregrinación a partir de las rutas de senderismo de larga distancia. Si no todas conducen a Roma, conducirán a lugares que habrás elegido por su belleza, su carácter salvaje y los recuerdos que atesoran.

Consejo práctico n.º 6

Cultiva la belleza para ti. La belleza no es cuestión de dinero ni de consumismo. Reside en todo, especialmente en los pequeños detalles de la vida. La naturaleza nos la ofrece libremente: la poesía de las nubes en un cielo claro, el crujido de la lluvia sobre la lona de una tienda de campaña, las noches estrelladas, los atardeceres, los primeros copos de nieve, las primeras flores del jardín, los colores del bosque… Si la belleza de la naturaleza nos es dada, aquello con lo que soñamos en nuestra vida requiere esfuerzo y atención. Recuerda que no hay belleza (ni alegría) sin armonía de colores, materiales, formas y estilos. Esto se aplica al hogar, la ropa y los pequeños accesorios de la vida. Evita los materiales sintéticos y el plástico, optando por los naturales. Tampoco hay belleza sin cortesía en las relaciones con los seres queridos y con quienes no lo son (excepto con los groseros). La estética fundamenta la ética. No hay belleza sin integridad moral y física. Guarda para ti las penas y los problemas, ya sean del corazón, del cuerpo, del trabajo o de fin de mes. Ganarás en ser apreciado por tu discreción y por el placer que brinda tu compañía.

Consejo práctico n.º 7

Redescubre los ritos europeos que marcan el ritmo del año, en especial las fiestas tradicionales del calendario asociadas a los ciclos de la naturaleza. Disfrutarás creando tu propio almanaque, anotando sistemáticamente en sus fechas los recuerdos históricos que irás descubriendo en tus lecturas. Así, tendrás símbolos para cada día del año. Otra idea interesante sería recopilar tu propio libro familiar, en el que anotarás información sobre tus antepasados directos, incluyendo fotos y documentos antiguos. En este libro, naturalmente, trazarás un árbol genealógico que irás enriqueciendo poco a poco.

Palabras finales

Razones para una muerte voluntaria

Gozo de buena salud física y mental, y mi esposa y mis hijos me colman de amor. Amo la vida y no aspiro a nada más allá de ella, salvo la perpetuación de mi estirpe y mi espíritu. Sin embargo, en el ocaso de mi vida, ante los inmensos peligros que acechan a mi patria francesa y europea, siento el deber de actuar mientras aún conservo fuerzas. Creo necesario sacrificarme para romper el letargo que nos abruma. Ofrezco lo que queda de mi vida con la intención de protestar y fundar algo. Elijo un lugar de gran simbolismo, la Catedral de Notre-Dame de París, a la que respeto y admiro, erigida por el genio de mis antepasados sobre antiguos templos, evocando nuestros orígenes inmemoriales.

Mientras tantos hombres se esclavizan a sus vidas, mi gesto encarna una ética de la voluntad. Me entrego a la muerte para despertar conciencias adormecidas. Me rebelo contra la fatalidad. Me rebelo contra los venenos del alma y contra los deseos individuales invasivos que destruyen los pilares de nuestra identidad, en particular la familia, el fundamento íntimo de nuestra civilización milenaria. Al tiempo que defiendo la identidad de todos los pueblos en sus tierras ancestrales, también me rebelo contra el crimen que busca la sustitución de nuestras poblaciones.

Ante la incapacidad del discurso dominante para escapar de sus tóxicas ambigüedades, recae en los europeos la tarea de extraer las consecuencias. Al carecer de una religión de identidad a la que aferrarnos, contamos con una memoria colectiva propia desde la época de Homero, un depósito de todos los valores sobre los que refundar nuestro futuro renacimiento, en ruptura con la metafísica de lo ilimitado, la nefasta fuente de todas las desviaciones modernas.

Pido perdón de antemano a todos aquellos a quienes mi muerte causará sufrimiento, en primer lugar a mi esposa, mis hijos y nietos, así como a mis amigos y fieles. Pero, una vez superado el impacto del dolor, no dudo que

todos comprenderán el significado de mi gesto y trascenderán su pena con orgullo. Deseo que se unan para sobrellevarlo. Encontrarán en mis escritos recientes la prefiguración y explicación de mi gesto.

Para cualquier información, pueden dirigirse a mi editor, Pierre-Guillaume de Roux. Él no fue informado de mi decisión, pero me conoce desde hace mucho tiempo.

Amigos de Dominique

Elogio

Por Alain de Benoist

—Hola, amigo. Eres Fabrice, ¿verdad? —Era el 9 de octubre de 1962 y aún no tenía 19 años. Desde el año anterior, participaba en la Federación de Estudiantes Nacionalistas (FEN), fundada por François d'Orcival a petición de la dirección clandestina del movimiento Joven Nación (Jeune Nation). Mis amigos me conocían entonces solo como Fabrice Laroche. Estaba a cargo de una oficina destartalada en la Rue de la Glacière, donde la secretaría general de la FEN operaba en penumbra y donde el sótano albergaba una pequeña sala de reuniones. El hombre que tenía delante era delgado, de estatura media, con el pelo muy corto y una leve sonrisa. Tras confirmar mi identidad, se presentó: «Dominique Venner» (lo pronunció a la italiana, separando las consonantes dobles: «Ven-ner»). Acababa de salir de prisión, adonde había sido enviado por actividades políticas, entre ellas la «reconstitución de una liga disuelta» y, en términos más generales, una suerte de ilegalidad simpatizante. (Al final de su juicio, el 19 de junio de 1963, fue condenado a tres años de prisión condicional). A ese primer encuentro se remonta el inicio de una amistad que duraría más de medio siglo.

Durante su tiempo en prisión —entonces conocido entre los activistas como «embastillé»— Dominique Venner no se mantuvo inactivo. Aprovechó su silencio forzado para completar su educación, reflexionar sobre la situación, convencer a muchos de sus compañeros de prisión de sus ideas y escribir varios textos fundamentales, entre ellos el influyente «Pour une critique positive» (Por una crítica positiva), escrito en julio de 1962 en la prisión de Santé, que tendría un impacto decisivo en muchos de nosotros.

Tenía muchos planes, empezando por lanzar una revista. Esa revista fue Europe-Action, cuyo primer número apareció en enero de 1963. Al año siguiente, se convirtió en una revista mensual ilustrada, con Jean Mabire —exredactor de L'Esprit public— asumiendo pronto el cargo de director. Inicialmente ubicada en la Rue aux Ours, en el barrio de Halles, las oficinas se trasladaron posteriormente a la esquina de la Rue Cassette y la Rue de

Vaugirard. También existía una editorial, Éditions Saint-Just, que escandalizó a los círculos conservadores (Dominique publicó allí su primer libro, Le procès Vanuxem, bajo el seudónimo de Jean Gauvin), y una librería, Librairie de l'Amitié, regentada por Suzanne Gingembre. En torno a Europe-Action se formó toda una red activista, a la que FEN se unió de inmediato, sin renunciar a su autonomía, ya que continuó publicando su propia revista, Cahiers universitaires. Cuando, a finales de 1963, las ideas revolucionarias, novedosas y "europeístas" de Europe-Action provocaron una ruptura con Pierre Sidos, que se aferraba a un nacionalismo centrado en Francia, casi todo el Movimiento —¡el término se pronunciaba y escribía con mayúscula! Mouvement!— se unió a la línea de Venner.

En Mémoire vive, las memorias que publiqué en 2012 con Bernard de Fallois, relaté extensamente la aventura de Europe-Action, que, si bien fue breve (apenas duró cinco años), dejó una huella imborrable. No la retomaré aquí, salvo para reiterar que Dominique Venner fue, durante todo ese tiempo, su líder firme, afable e inspirador. Desde el principio, nos conquistaron su porte, su forma de hablar, su precisión analítica, la profundidad de sus directrices y la inquebrantable fuerza de sus convicciones. Nuestra admiración casi incondicional por él nunca fue un culto al líder, sobre todo porque Dominique nunca se presentó como tal, sino simplemente como un militante más. Lo veíamos, sencillamente, como el principal de los militantes revolucionarios a los que aspirábamos a parecernos, dejando la predilección por las personalidades y los caciques a los «nacionales», a quienes despreciábamos y considerábamos meras gallinas para desplumar.

Sin embargo, entre los estudiantes de la FEN y los comités de apoyo de Europe-Action, nunca se llegó a una fusión completa. Tras dos años —1963 y 1964— de intenso activismo (podríamos decir, activismo total), comenzaron a surgir diferencias de rumbo entre quienes rodeaban a Dominique Venner, que deseaba involucrarse más en la política, y otros, como yo, ya inclinados hacia un trabajo más «cultural». A finales de mayo de 1965, Dominique rechazó mi propuesta de sustituir la FEN por un Instituto de Estudios Doctrinales, con Cahiers universitaires como su publicación revisada. Asimismo, se opuso a diversas iniciativas de un círculo informal que denominé Groupe d'études doctrinales (GED), posiblemente precursor del Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE), el movimiento intelectual conocido

posteriormente como la “Nouvelle Droite” (“Nueva Derecha”), que surgió alrededor de 1979. Fue en ese momento cuando Cahiers universitaires se orientó hacia una nueva serie “metapolítica” (con números sobre cine, guerra, fantasía, el Norte, etc.).

Por el contrario, el Movimiento se precipitó de cabeza hacia la escalada política, lo que resultó fatal. A finales de 1965, los comités de apoyo a Europe-Action se habían transformado en un movimiento político: el Movimiento Nacionalista del Progreso (MNP), cuyo congreso fundacional tuvo lugar en París el 30 de abril de 1966. En noviembre de ese mismo año, el MNP se convirtió en partido político, la Agrupación Europea de la Libertad (REL). Los «realistas» (en alusión al «realismo») se lanzaron a la contienda electoral, sufriendo una aplastante derrota en las elecciones legislativas de marzo de 1967. Esto provocó una crisis financiera que desmanteló la infraestructura del Movimiento y condujo a la desaparición de Europe-Action. Las disputas entre los “políticos” y los defensores del trabajo doctrinal se agudizaron, surgiendo fuertes tensiones entre Dominique Venner, Jean Mabire, Pierre Bousquet, Robert Desroches y Maurice Gingembre.

El 2 de julio de 1967, en una acalorada reunión celebrada en la calle Jean Colly, en un edificio en ruinas convertido en una especie de fortificación comunitaria, Dominique Venner anunció solemnemente su retiro definitivo de la política. Yo estaba allí. Más tarde, en 2006, escribió: «Profundamente involucrado en la acción partidista durante mi juventud, me alejé definitivamente de ella. Aprendí mucho. Llegué a verme como un espíritu rebelde, rebelándome por lealtad a los valores íntegros de mi infancia». Tres semanas después, dejó Francia para una breve estancia en Estados Unidos. Posteriormente me habló de la desesperación que lo atormentaba entonces. Como escribí en Mémoire vive, su decisión —que apoyé plenamente— fue un alivio para mí. Sin ella, probablemente no me habría sentido libre para reorientar mi propia vida, algo que hice a finales de 1967 al lanzar la revista Nouvelle École y desempeñar un papel fundamental en la fundación de GRECE.

Contrariamente a lo que se ha dicho o escrito con frecuencia, Dominique Venner nunca figuró entre los fundadores de lo que más tarde se convertiría en la Nouvelle Droite. Entre 1968 y 1969, se mostró bastante escéptico sobre el valor de centrarse exclusivamente en el ámbito de las ideas, si bien nos envió un mensaje deseándonos buena suerte. En 1969, fundó y dirigió

el Instituto de Estudios Occidentales (IEO), para el cual buscó y obtuvo el patrocinio de Thierry Maulnier. El IEO organizó algunas conferencias (participé como ponente en una de ellas) y publicó una revista, Cité-Liberté, editada por Jean-Claude Bardet, que solo tuvo siete números. El instituto desapareció en 1971.

A partir de ese momento, Dominique Venner emprendió una carrera completamente distinta. No cambió su personalidad, pero la enriqueció. Habiendo soñado en su juventud con una carrera militar, pero viéndose obligado a abandonarla, comenzó a escribir extensamente sobre armas, una «transición» bastante clásica. Con los años, su estilo de escritura se fue distinguiendo cada vez más, y se consolidó como un experto en armamento, así como en caza, actividad que practicaba intensamente. También comenzó a escribir libros de historia, empezando por Baltikum: The Freikorps in the Baltics, publicado en 1974 por Robert Laffont. Le seguirían muchas más obras, como es bien sabido.

Durante las tres décadas, aproximadamente, en que Dominique se retiró de la vida pública, mantuve un contacto estrecho con él. Recuerdo con cierta gracia que se alojó en mi apartamento de París durante los sucesos de mayo de 1968. Cuatro años después, el 21 de junio de 1972, asistió a mi boda en Hamburgo, una boda a la que, indirectamente, le debo mucho, ya que allí conocí a mi futura esposa. Ella era amiga de la infancia de su primera esposa, Angelika, una joven alemana con la que se había casado el 21 de diciembre de 1965. Siguió de cerca la evolución de la Nouvelle Droite, leía nuestras publicaciones con atención y, ocasionalmente, colaboraba en ellas. Cenábamos juntos cuatro o cinco veces al año. En 1997, sabiendo de su admiración por Ernst Jünger —a quien más tarde dedicaría un libro: Ernst Jünger: Un destino europeo diferente—, le dediqué mi propio ensayo sobre Jünger.

Habiendo evolucionado de manera diferente, no siempre coincidíamos. Más derechista que yo, Dominique seguía aferrado a cuestiones que yo personalmente había dejado atrás. Además, como muchos en la derecha, ¡no tenía en especial estima a los intelectuales! A partir de 1966, cuando De Gaulle retiró a Francia del mando integrado de la OTAN, me sentí cada vez más gaullista —en la línea de Jean Cau, Dominique de Roux o Jean Parvulesco—, mientras que él se mantuvo consistentemente hostil a De Gaulle, por razones que no se limitaban a la guerra de Argelia. Cuando publicó De Gaulle: Grandeza y Nada (Rocher, 2004), nos brindó la

oportunidad de entablar un debate amistoso en las páginas de Éléments (primavera y verano de 2005). Ese mismo año, de nuevo en Éléments (invierno de 2005), volvimos a debatir, con cierta acritud —aunque siempre de forma cordial—, sobre qué pensar de la derecha actual.

La reflexión histórica acabó por imponerse a Dominique Venner, completando la transformación del antiguo activista en un «historiador meditativo», término que él mismo solía emplear para describirse. Su dirección de la revista Enquête sur l'histoire, publicada por el grupo editorial responsable de Minute, y posteriormente de La Nouvelle Revue d'histoire (desde 2002), le permitió reconectar con un público más «político» que el de sus libros sobre caza o armas. También a partir de 2002, con la publicación de Histoire et tradition des Européens, adoptó cada vez más posturas públicas sobre la actualidad y los principales debates contemporáneos. Esta es probablemente la versión de Dominique Venner que la mayoría recuerda hoy en día.

Desde su trágica muerte en Notre-Dame el 21 de mayo de 2013, la figura de Dominique Venner me parece haber adquirido una dimensión mítica, en el mejor sentido de la palabra. Aunque la mayor parte de su vida transcurrió alejada de la política, muchos jóvenes de hoy se ven reflejados en él. No me sorprende: siempre quiso ser un rebelde. En su libro más personal, Corazón rebelde (Le cœur rebelle, 1994), Dominique escribió: «Ser rebelde es ser el propio ideal. Mantenerse fiel a uno mismo, cueste lo que cueste. No recuperarse jamás de la juventud. Preferir crear enemigos a humillarse… En la derrota, jamás cuestionar el valor de una causa perdida». Estas palabras no deben malinterpretarse. «Ser el propio ideal» no significa considerarse arrogantemente el centro del universo, y mucho menos justificar el individualismo. Significa ser fiel a lo que uno se propuso ser; en otras palabras, no traicionarse a uno mismo. La «tenue», el porte o la compostura, es una cuestión ética, una cuestión de estilo. Para Dominique, quien valoraba la «tenue» por encima de todo, el estilo se expresaba en principios sencillos: vivir y morir con dignidad. No buscar el interés personal. No intrigar, no evadir, no quejarse. No dar explicaciones. Y también: alejarse de los chismes, las conversaciones ociosas y las charlas triviales. Acercarse a lo que enaltece, huir de lo que degrada. Sus «mentores en el porte» eran hombres y mujeres cuya fuerza motriz era el sentido del honor. Tras ello se escondía toda una cosmovisión. Esto explica su

admiración sin límites por los héroes de las epopeyas homéricas, que él consideraba los textos fundacionales de la tradición europea.

Como Venner no era ostentoso, todo esto solo era visible para quienes mejor lo conocían. Los demás veían en él a un hombre reservado, a veces incluso dogmático. Y es cierto que a veces parecía rígido. En más de 50 años, ¡jamás lo vi reír a carcajadas! Tampoco nos tuteábamos. Para él, la discreción era sinónimo de reserva.

Dominique Venner despreciaba a los tramposos, a los consejeros que nunca actúan y a quienes exigen de los demás lo que ellos mismos no pueden cumplir. Le interesaban las ideas, pero, como ya he dicho, no era un intelectual. Prefería a quienes dan ejemplo a quienes imparten lecciones; dejó más un ejemplo de conducta personal que una doctrina. Tanto es así que le costaba admirar plenamente a un gran escritor cuya conducta cotidiana le parecía mezquina. Dado que suelo separar la vida de la obra —apreciando la calidad de una obra independientemente de la personalidad de su autor—, tuvimos más de una acalorada discusión sobre este tema.

Dominique estaba convencido de que Europa despertaría algún día de su letargo. A diferencia de muchos que conocíamos, rechazaba el pesimismo y, aún más, el fatalismo. En este sentido, estaba tan alejado de la ideología del progreso (la Ilustración) como de la del declive (Spengler o Evola). La lección clave de sus reflexiones históricas era que la historia siempre está abierta. La historia es impredecible, solía decir. Para provocarlo, yo le señalaría que si la historia es impredecible, también puede traer lo peor…

Recuerdo que durante la época de Europe-Action, Dominique condenaba enérgicamente el suicidio, lo cual me sorprendió enormemente. Lo veía como una forma de escapar de la vida. En ese sentido, cambió, convirtiéndose en un admirador de la muerte voluntaria, como tantos romanos de la antigüedad. Los escritos que produjo en los años previos a su muerte no dejan lugar a dudas: tenía constantemente presentes los ejemplos de Mishima, Montherlant y otros. Puesto que todos debemos partir algún día, decía, la máxima libertad reside en elegir el momento. Por eso, al igual que sus otros amigos cercanos, no me sorprendió su suicidio, sino la fecha y el lugar. Lo que es seguro es que su muerte se correspondía perfectamente con su vida: lejos de la desesperación o la cobardía. El propio Dominique lo afirmó al explicar su decisión de sacrificarse «para romper el letargo que nos oprime», ofreciendo lo que le quedaba de vida «en un gesto de protesta y fundación». En esa frase, «fundación» es, sin duda, la palabra clave.

Apenas unas horas antes, había escrito: “Estamos entrando en una época en la que las palabras deben ser validadas por los hechos”.

El 11 de enero de 2013, Dominique Venner pronunció el elogio fúnebre en el cementerio Père-Lachaise en honor a su viejo amigo Ferdinand Ferrand, quien había fallecido pocos días antes. Para entonces, probablemente ya sabía que, poco después, su propio elogio fúnebre se pronunciaría en ese mismo lugar. Al pensar en las palabras que utilizó aquel día, puedo imaginar lo que debió haber sentido.

Soy de las pocas personas que, tras la muerte de Dominique, recibió una carta suya, enviada por correo pocas horas antes de quitarse la vida. Quería expresarme la importancia que nuestra amistad había tenido para él. Al reconocer su letra pulcra y consistente en el sobre —la misma que mantuvo toda su vida—, sentí un profundo dolor. Sin aliento, sentí que se me escapaba un sollozo. Entonces me imaginé a Dominique: «Vamos, Fabrice, cálmate». Así que no lloré.

Alain de Benoist

Breve biografía del autor

Dominique Venner fue escritor e historiador. Publicó unas cincuenta obras y dirigió varias colecciones históricas. Hasta su muerte, fue director de La Nouvelle Revue d'Histoire (NRH), que él mismo fundó en 2002. Su vida marcó su vocación.

Entre todos sus libros, hay tres que constituyen hitos sucesivos para comprender su trayectoria: Le Cœur rebelle (El corazón rebelde), el Dictionnaire amoureux de la Chasse (Diccionario del amor a la caza) y Le Siècle de 1914 (El siglo de 1914), a los que hay que añadir Histoire et tradition des Européens (Historia y tradición de los europeos), que destaca especialmente.

Dominique Venner nació en París el 16 de abril de 1935; tuvo cinco hijos. Al igual que Jacques Bainville o Benoist-Méchin antes que él, se acercó al estudio de la historia a través de la observación crítica del presente. Tras finalizar sus estudios secundarios y antes de estudiar historia del arte y las armas, se alistó en el ejército al cumplir dieciocho años (escuela militar de Rouffach). Posteriormente, se ofreció voluntario para Argelia, donde participó hasta octubre de 1956, en lo que él mismo describió como una «pequeña guerra medieval», que tuvo un gran impacto en su formación, llevándolo durante unos diez años a un intenso compromiso político y a la dirección de la revista Europe-Action. Al recordar este período, solía decir: «Sin la radical militancia de mi juventud, sin las esperanzas, las decepciones, los complots fallidos, la cárcel, los fracasos, sin esta experiencia apasionante y cruel, jamás me habría convertido en el historiador reflexivo que soy. Fue la inmersión total en la acción, con sus aspectos más sórdidos y nobles, lo que me forjó y me hizo comprender y pensar la historia desde dentro, como un iniciado y no como un erudito obsesionado con nimiedades o como un espectador engañado por las apariencias». Dominique Venner relató estos años formativos en Le Cœur rebelle (Les Belles Lettres, 1994).

Hacia 1970, rompió definitivamente con sus compromisos políticos, que, según él, no se correspondían con su vocación. Incluso abandonó París para reconectar con la naturaleza, para estar más cerca de los bosques y, desde

entonces, vivir de la escritura. Año tras año, publicó numerosos libros y colaboró con la prensa, estudiando durante este primer período la poco explorada historia de las armas y la caza. Esta etapa de su vida culminaría con la publicación del Dictionnaire amoureux de la chasse (Plon, 2000), aclamado especialmente por Michel Déon.

Paralelamente, Dominique Venner se involucró en el mundo editorial. Poco después de 1970, André Balland le confió la dirección de una colección de relatos históricos que daría a conocer a nuevos autores. Simultáneamente, emprendió una investigación sobre historia contemporánea para responder a sus propias preguntas. Este trabajo culminó con la publicación de Baltikum (Robert Laffont, 1974), dedicado a los Freikorps alemanes de los años 1919-1923. Posteriormente, retomó esta obra que, modificada y ampliada, se convirtió en Histoire d'un fascisme allemand, 1919–1934 (Historia de un fascismo alemán, 1919-1934) (Pygmalion, 1996; 2002), enriquecida notablemente gracias a las valiosas aportaciones de Ernst Jünger.

Le seguirían muchas otras obras históricas, entre ellas Le Blanc Soleil des vaincus (El sol blanco de los vencidos) (La Table Ronde, 1975), dedicada a la Guerra Civil estadounidense; Histoire de l'Armée rouge (Historia del Ejército Rojo) (Plon, 1981), galardonada con un premio de la Academia Francesa; Gettysburg (Le Rocher, 1995); Histoire critique de la Résistance (Historia crítica de la Resistencia) (Pygmalion, 1995; 2002); Les Blancs et les Rouges, Histoire de la guerre civile russe (Los blancos y los rojos, Historia de la Guerra Civil Rusa) (Pygmalion, 1997, reimpresa y ampliada en Le Rocher en 2007); Histoire de la Collaboration (Historia de la Colaboración) (Pygmalion, 2000; 2002); Histoire du terrorisme (Historia del terrorismo) (Pygmalion, 2002); De Gaulle, la grandeur et le néant (De Gaulle: Grandeza y nada) (Le Rocher, 2004); Le Siècle de 1914 (El siglo de 1914) (Pygmalion, 2006). Esta última obra constituye el tercer gran hito de su recorrido, al que hay que sumar su ensayo Ernst Jünger. Un autre destin européen (Ernst Jünger: Un destino europeo diferente) (Le Rocher, 2009), así como L'Imprévu dans l'Histoire. Treize meurtres exemplaires (Lo inesperado en la historia: trece asesinatos ejemplares) (éditions Pierre-Guillaume de Roux, 2012).

Paralelamente a su trabajo sobre historia contemporánea, Dominique Venner publicó en 2002 Histoire et tradition des Européens. 30,000 ans d'identité (Historia y tradición de los europeos: 30.000 años de identidad)

(Le Rocher; nueva edición 2004), una obra fundamental que cuestiona las fuentes y el destino de la civilización europea a partir de Homero.

Tras dirigir la revista Enquête sur l'histoire (Investigación sobre la Historia) entre 1991 y 1999, fundó en 2002, con el apoyo de François-Georges Dreyfus, Philippe Masson, Bernard Lugan y Philippe Conrad, La Nouvelle Revue d'Histoire (La Nueva Revista de Historia), que resultó innovadora tanto en contenido como en forma: «Queríamos fundar una revista que pusiera fin a las interpretaciones parciales y sesgadas de la historia, que esbozara otra visión del pasado y del futuro, que aspirara a un renacimiento europeo. Queríamos que esta revista fuera moderna y estética. Nuestro principio fundamental incluía el respeto a la diversidad filosófica de los colaboradores, pero también un firme compromiso con la honestidad histórica sin prejuicios, y, en definitiva, la preocupación por expresarnos de forma amena, elegante y clara para el disfrute de nuestros lectores».

A un lector que le preguntó sobre su visión "optimista" del futuro, Dominique Venner respondió: "Mi 'optimismo', como usted dice, no es ingenuo. No pertenezco a una comunidad que cree que todo acabará saliendo bien. Veo perfectamente toda la oscuridad de nuestra época. Presiento, sin embargo, que los poderes que pesan negativamente sobre el destino de los europeos se verán debilitados por las conmociones históricas venideras. Para lograr un auténtico despertar, será necesario que los europeos reconquisten su conciencia indígena y la larga memoria de la que han sido despojados. Las pruebas que se avecinan nos ayudarán a liberarnos de lo que nos ha contaminado profundamente. Esta es la audaz tarea a la que me he consagrado. Tiene pocos precedentes y no es en absoluto política. Más allá de mi propia mortalidad, tengo la certeza de que las antorchas encendidas no se extinguirán".[134]

Comentando su libro Le Choc de l'Histoire (Via Romana, 2011) [El choque de la historia (Arktos, 2015)], interpretándolo como una suerte de testamento intelectual y una síntesis de su obra,135 la revista Le Spectacle du monde escribe: "Dominique Venner construye pacientemente, piedra a piedra, una de las obras más originales dedicadas, en buena parte, al siglo XX europeo concebido a largo plazo, relacionándolo con el pasado más remoto del Viejo Continente, su memoria más antigua, su profunda tradición, extrayendo a través de sus títulos una reflexión sobre el destino de Europa y de los europeos".

El libro póstumo de Dominique Venner, Samouraï d'Occident (Samurái de Occidente), fue publicado por Pierre-Guillaume de Roux en 2013. El filósofo Alain de Benoist comenta: «Este "breviario" no es ni un pequeño catecismo ni un recetario (aunque el autor ofrece algunos consejos "para vivir y transmitir"). Es más bien una brújula. Es también una mano extendida que nos guía hacia las cumbres, donde el aire es más puro, donde las formas se definen con mayor claridad, donde se revelan los panoramas y se vislumbran los objetivos. Es una invitación a descubrir nuestra verdadera esencia. Y es, una vez más, de la obra de Homero —de quien los antiguos decían que era "el principio, el medio y el fin"— de donde Dominique Venner extrae esta tríada, que resuena como una directriz: "La naturaleza como fundamento, la excelencia como meta, la belleza como horizonte"».

La colección completa de los editoriales de Dominique Venner publicados en Enquête sur l'histoire y La Nouvelle Revue d'Histoire se ha reunido en el libro Grandeur et décadences de l'Europe (La grandeza y las decadencias de Europa), publicado por las ediciones Via Romana en 2021.

Durante unos cuarenta años, Dominique Venner escribió decenas de cuadernos de notas, repasando toda su vida y plasmando sus reflexiones personales sobre numerosos temas. Actualmente, La Nouvelle Librairie los está publicando.

OTROS LIBROS PUBLICADOS POR ARKTOS

Visita Arktos.com/shop para ver nuestros últimos títulos.

Virginia Abernethy

Nacido en el extranjero

Sri Dharma Pravartaka Acharya

El Manifiesto del Dharma

Joakim Andersen

Resurgiendo de las ruinas: La derecha del siglo XXI

Alfred Baeumler

Nietzsche — Filósofo y político

Winston C. Banks

Inmigración excesiva

Esteban Baskerville

¿Quién perdió América?

Alain de Benoist

Más allá de los derechos humanos

Carl Schmitt hoy

La ideología de la igualdad

Los indoeuropeos

Manifiesto para un Renacimiento europeo

Al borde del abismo

Runas y los orígenes de la escritura

El problema de la democracia

Visión desde la derecha (vol. 1–3)

Armand Berger

Tolkien, Europa y la tradición

Pawel Bielawski

Apostasía europea

Daniel Branco

El Filósofo Absoluto

Arthur Moeller van den Bruck

El Tercer Imperio Alemán

Matt Battaglioli

Las consecuencias de la igualdad

Kerry Bolton

La perversión de la normalidad

Revolución desde arriba

Yockey: Una odisea fascista

Isaac Boman

El poder del dinero

Carlos William Dailey

El símbolo de la serpiente en la tradición

Antoine Dresse

Realismo político

Ricardo Duchesne

El hombre fáustico en una era multicultural

Alexander Dugin

Etnicidad y sociedad

Etnosociología: Los fundamentos

Misión euroasiática: Una introducción al neoeurasianismo

La cuarta teoría política

El Gran Despertar contra el Gran Reinicio

Última Guerra de la Isla Mundial

Política eterna

Platonismo político

Putin contra Putin

Templarios del proletariado

El auge de la cuarta teoría política

La teoría de un mundo multipolar

La revolución de Trump

Daria Dugina

Una teoría de Europa

Edward Dutton

Diferencias raciales en el etnocentrismo

Mark Dyal

Odiados y orgullosos

Clare Ellis

El ennegrecimiento de Europa

Koenraad Elst

El regreso de la esvástica

Julio Evola

El arco y el club

El fascismo visto desde la derecha

Manual para jóvenes de derecha

Metafísica del poder

Metafísica de la guerra

El mito de la sangre

Notas sobre el Tercer Reich

Imperialismo pagano

Reconocimientos

Un tradicionalista se enfrenta al fascismo

Guillaume Faye

Arqueofuturismo

Arqueofuturismo 2.0

La colonización de Europa

Convergencia de catástrofes

Un golpe de estado global

Preludio a la guerra

Sexo y desviación

Entendiendo el Islam

Por qué luchamos

Daniel S. Forrest

Suprahumanismo

Andrés Fraser

Despachos de disidentes

Reinventando la aristocracia en la era del capital woke

La pregunta WASP

Daniel Friberg

El verdadero derecho regresa

Identidad generacional

Somos la Generación Identidad

Pedro Goodchild

El taxista de Bagdad

El camino occidental

Pablo Gottfried

Guerra y democracia

Peter Hampl

Recinto roto

Constantino von Hoffmeister

Trumpismo esotérico

¡MULTIPOLARIDAD!

Porus Homi Havewala

La saga de la raza aria

Lars Holger Holm

Escondido a plena luz del día

El Gran Hombre

Incidentes de viajes en América Latina

Los búhos de Afrasiab

A. J. Illingworth

Justicia política

Instituto Ilíada

Por un despertar europeo

Guardianes del Patrimonio

Alejandro Jacob

La naturaleza de la naturaleza

Henrik Jonasson

Sigmund

Jason Reza Jorjani

Artemisa al descubierto

Futurista fáustico

Leviatán iraní

Amantes de Sofía

Folclore novedoso

Metapolemos

Filosofía del futuro

Prometeísmo

Prometeo y Atlas

Pirata prometeico

Psicotrón

Hombre Uber

Estado de emergencia mundial

Edgar Julio Jung

La importancia de la revolución alemana

Rubén Kaalep y August Meister

Renacimiento de Europa

Lance Kennedy

El Libro del Escriba

Pedro Rey

Ahora mismo

Manteniendo las cosas cerca

Sobre las normas de cortesía modernas

James Kirkpatrick

Conservadurismo Inc.

Ludwig Klages

La cosmovisión biocéntrica

Reflexiones cosmogónicas

La ciencia del carácter

Andrés Korybko

Guerras híbridas

Pierre Krebs

Luchando por la esencia

Henri Levavasseur

La Sociedad de Propaganda

Juan Bruce Leonard

Los nuevos Prometeos

Esteban Pax Leonard

La ideología del fracaso

William S. Lind

Reforjando Excalibur

Retrocultura

Pentti Linkola

¿Puede la vida prevalecer?

Giorgio Locchi

Definiciones

H. P. Lovecraft

El conservador

Norman Lowell

Imperio Europa

Richard Lynn

Diferencias de sexo en la inteligencia

Homenaje a Helmuth Nyborg (ed.)

Juan MacLugash

El regreso del rey solar

Carlos Maurras

El futuro de la intelectualidad y por un despertar francés

Juan Harmon McElroy

Agitación y propaganda en Estados Unidos

Michael O'Meara

Guillaume Faye y la batalla de Europa

Nueva cultura, nueva derecha

Michael Millerman

Comenzando con Heidegger

Mauricio Muret

La grandeza de las élites

Diana Panchenko

Lo inevitable

Brian Anse Patrick

La NRA y los medios de comunicación

El auge de la antimedia

Los Diez Mandamientos de la Propaganda

Zombología

Tito Perdue

La pirámide acodada

Viaje a un lugar

Sotavento

Manualidades matutinas

Felipe

El manuscrito de dulce aroma

La casa de William (vol. 1–4)

John K. Press

El verdadero Oeste contra el apocalipsis zombi

Radio

Manual de vida tradicional (vol. 1–2)

Nicolás Rooney

Hablando con el Lobo

Claire Rae Randall

La guerra contra el género

Steven J. Rosen

Agni y el éxtasis

El Jedi en el Loto

Richard Rudgley

bárbaros

Sustancias esenciales

Los sueños más salvajes

Ernst von Salomon

No se puede asaltar

Los forajidos

Piero San Giorgio y Cris Millennium

Giuseppe

Sobrevivir a la próxima catástrofe

Sobrevivir al colapso económico

Sri Sri Ravi Shankar

Celebrando el silencio

Conozca a su hijo

Mantras de gestión

Yoga Sutras de Patanjali

Secretos de las relaciones

George T. Shaw

Una audiencia justa

Fenek Solère

Kraal

Reconquista

J. R. Summer

El Nuevo Coloso

Richard Storey

La singularidad del derecho occidental

Oswald Spengler

La decadencia de Occidente

El hombre y la técnica

Tomislav Sunic

Contra la democracia y la igualdad

hombre estadounidense

Informe post mortem

Los Titanes están en la ciudad

Werner Sombart

Comerciantes y héroes

Askr Black

Dioses en el Abismo

Abir Taha

Definir el terrorismo: El fin de los dobles raseros

La epopeya de Arya (2ª ed.)

El Dios venidero de Nietzsche, o la redención de lo divino

Versos de Luz

Jean Thiriart

Europa: Un imperio de 400 millones

Bal Gangadhar Tilak

El hogar ártico en los Vedas

Marco Bostian Turk

Guerra en nombre de la paz

Amigos de Dominique

Ernst Jünger: otro destino europeo

Para una crítica positiva

El impacto de la historia

Hans Vogel

Cómo Europa se convirtió en estadounidense

Markus Willinger

Una Europa de Naciones

Identidad generacional

Alexander Wolfheze

Alba Rosa

Globo horrible

Roca Negra

Notas

[←1]
Dominique Venner, Por una crítica positiva, trad. Aodren Guillermou (Londres: Arktos, 2017).

[←2]

Dominique Venner, El impacto de la historia: religión, memoria, identidad, trad. Charlie Wilson (Londres: Arktos, 2015).

[←3]

Guillaume Faye, Por qué luchamos: Manifiesto del Renacimiento europeo (Londres: Arktos, 2011/2025).

[←4]
No estoy defendiendo el Islam. Estoy dejando constancia de un hecho.

[←5]

Artículo de Marion Van Renterghem publicado en Le Monde (12 de noviembre de 2005). Esta investigación se realizó tras los disturbios del 2 de noviembre de 2005. Todas las citas proceden de este artículo.

[←6]

Escribí este texto en un arrebato, la mañana del 10 de diciembre de 2005, tras una noche de tormento. Este tormento no ha cesado.

[←7]

Sobre este punto de la historia antigua, remito al lector a mi ensayo De Gaulle. La grandeur et le néant (Le Rocher, 2004).

[←8]

Disidente del siglo XX, el escritor Jean Cau le dedicó uno de sus ensayos más bellos, Le Chevalier, la Mort et le Diable (éditions de la Table Ronde, 1977). Frente a la Muerte, imagina estas palabras en boca del Caballero: «He sido soñado y nada puedes hacer contra el sueño de los hombres».

[←9]

Sylvain Gouguenheim, Aristóteles en Mont-Saint-Michel. Las raíces griegas de la Europa cristiana (Le Seuil, 2008).

[←10]
Esta realidad histórica se analiza en mi libro Le Siècle de 1914 (Pygmalion, 2006).

[←11]
Respuesta de Élie Barnavi a Régis Debray, A un amigo israelí (Flammarion, 2010).

[←12]
Franck Lechenet y Frédéric Sartiaux, Plein ciel sur Vauban (éditions Cadré Plein Ciel, 2007).

[←13]
Le Monde (11 y 12 de noviembre de 2007).

[←14]

La Sra. Taubira es originaria de Cayena (Guyana). Elegida como independentista y luego como socialista por Guyana, se hizo conocida al dar su nombre a una ley aprobada el 10 de mayo de 2001, que reconocía la trata transatlántica de esclavos y la esclavitud resultante como un crimen de lesa humanidad. Varios historiadores han criticado el principio mismo de esta ley, enfatizando que el texto limita el "crimen" únicamente a la trata europea, mientras que la casi totalidad de los esclavos africanos no fueron capturados por blancos, sino por traficantes de esclavos africanos. Además, la trata de esclavos era habitual en el continente africano antes de la llegada de los europeos. Fue practicada principalmente por traficantes de esclavos árabes. Tras ser nombrada Ministra de Justicia y Guardiana de los Sellos el 16 de mayo de 2012, tras la victoria del candidato socialista François Hollande en las elecciones presidenciales, la Sra. Taubira presentó a principios de 2013 un proyecto de ley que autorizaba el matrimonio para parejas homosexuales, lo que abrió el camino a una especie de "derecho a los hijos" para estas parejas y, posteriormente, a la posibilidad de adquirir (comprar) hijos mediante la reproducción asistida médicamente (RAM) con la ayuda de "madres subrogadas" remuneradas para este fin.

[←15]

Aprovechando esta oportunidad, en lo que respecta a la historia antigua, deseo expresar mi gratitud a François Chamoux, helenista y latinista, historiador del mundo griego y helenístico. Asimismo, agradezco a Pierre Hadot, antiguo catedrático de filosofía antigua del Collège de France, y a Jean Haudry, catedrático de sánscrito de la Universidad de Lyon III, especialista en lenguas y civilizaciones indoeuropeas. Los tres me brindaron valiosos consejos y ánimos en relación con mi ensayo «Histoire et tradition des Européens» (Le Rocher, 2002; 2004), en particular sobre mi interpretación de los poemas homéricos. Mi profunda gratitud se extiende también a Lucien Jerphagnon, miembro de la Academia de Atenas; a Jean-Louis Voisin, catedrático de historia romana de la Universidad de Borgoña; y a Yann Le Bohec, catedrático de historia romana de la Sorbona-París IV. Las magníficas entrevistas que he recopilado en más de 60 números de La Nouvelle Revue d'Histoire también dan fe de mi deuda con muchos otros grandes historiadores.

[←16]

Entre los ejemplos se incluyen: Historia crítica de la resistencia (Pygmalion, 1995; 2002); Historia y diccionarios de la colaboración (Pygmalion, 2000; 2002); Blancos y rojos: Historia de la guerra civil rusa, 1917-1921 (Pygmalion, 1997; Le Rocher, 2007); De Gaulle: Grandeza y nada (Le Rocher, 2004); Lo imprevisto en la historia (Pierre-Guillaume de Roux, 2012), etc.

[←17]

Describí esta experiencia formativa en Le Cœur rebelle (Les Belles Lettres, 1994) [reeditado por éditions Pierre-Guillaume de Roux, 2014].

[←18]

Sobre estos acontecimientos se puede consultar mi ensayo De Gaulle, la grandeur et le néant, op. cit.

[←19]

Hablar de mayo del 68 es una metáfora. Alemania, Italia y los demás países de Europa Occidental vivieron este período de ruptura de maneras distintas, pero con las mismas consecuencias. En cuanto a las naciones de Europa del Este, sometidas entonces a la dominación soviética, fue tras la agitación de los años noventa cuando quedaron a merced del nuevo sistema mercantil.

[←20]

Dediqué un artículo a este tema (el horizonte de la guerra) en La Nouvelle Revue d'Histoire nº 37 (julio-agosto de 2008).

[←21]

La historia de Estados Unidos no contradice estas observaciones. Incluso antes de 1776, las colonias inglesas de América siempre habían vivido bajo la constante amenaza de la guerra, enfrentándose a los indígenas o a los franceses. Este impulso armonizaba con el espíritu del capitalismo (Max Weber), así como con el sistema igualitario bien observado por Tocqueville. A diferencia de Europa, víctima de los traumas de 1914-1918 y 1939-1945, Estados Unidos continuó viviendo bajo esa constante amenaza, de la cual el cine estadounidense da testimonio, entre otros, dada su marcada tendencia a la beligerancia en comparación con el cine europeo. Esta permanencia ha limitado durante mucho tiempo los efectos destructivos del neocapitalismo, del cual Estados Unidos es, sin embargo, el inventor. Pero es bien sabido que un organismo acostumbrado a una enfermedad la resiste mejor que las víctimas recién infectadas.

[←22]

Tras haber desarrollado mis reflexiones sobre historia y memoria en Histoire et tradition des Européens (2002; 2004) y en Le Choc de l'Histoire (2011) [El impacto de la historia: religión, memoria, identidad, trad. Charlie Wilson (Londres: Arktos, 2015)], no las retomaré aquí. Sin embargo, cabe remitirse a las novedades del capítulo 4 de este Breviario, «Memoria olvidada».

[←23]

Oswald Spengler, El hombre y la técnica: una contribución a una filosofía de la vida, trad. Charles Francis Atkinson y Michael Putman (Londres: Arktos, 2015).

[←24]

El término «hybris», que encontramos originalmente en los poemas de Homero, significa violencia injusta, insolencia e indignación, un exceso apasionado en palabras y actos. El verbo griego «hubritzein» significa cometer excesos y usar violencia ilegítima. La violencia de los hombres exigía la violencia de los dioses mediante la intervención de Némesis, diosa de la indignación divina y la justa venganza.

[←25]

No pretendo negar los perjuicios ecológicos causados por los excesos del mundo tecnológico (los titanes a los que se refiere Jünger). Sin embargo, no se puede ignorar su explotación con fines que distan mucho de ser inocentes.

[←26]

Hervé Juvin, Produciendo el mundo. Por el crecimiento ecológico (Gallimard, 2008); Alain de Benoist, ¡Mañana, decrecimiento! (Edite, 2009).

[←27]

A pesar de las promesas de las autoridades competentes, el tratamiento de los residuos radiactivos sigue paralizado. El único método utilizado, el enterramiento, no constituye en absoluto un tratamiento real.

[←28]

Véase sobre este tema Henri Stierlin, Grecia. De Micenas al Partenón (Taschen, 2001). El autor es especialista en arquitectura sacra.

[←29]

En 1711, se descubrieron cuatro pilares bajo el coro de Notre-Dame de París, conocidos como «de los barqueros», que datan del siglo I d. C. Representan divinidades celtas veneradas en un templo galorromano erigido en el mismo lugar donde, doce siglos después, se construyó la catedral cristiana.

[←30]
Pierre Hadot, El velo de Isis. Ensayo sobre la idea de la naturaleza (Gallimard, 2004).

[←31]

Jean Giono, Solitude de la pitié (Gallimard, 1932). A principios del siglo XXI, colonias de jabalíes se asentaron en Berlín, en pleno centro de la ciudad. Del mismo modo, camadas de zorros han invadido Londres desde la prohibición de la caza del zorro.

[←32]

Eugen Drewermann, Le Progrès meurtrier (París: Stock, 1993), p. 136. La edición original en alemán data de 1981. Nacido en 1940, Eugen Drewermann, ordenado sacerdote en 1966, es autor de una tesis en tres volúmenes sobre las estructuras del mal (1977-1978). Impartió clases en la Universidad Católica de Paderborn hasta 1991. Fue expulsado del sacerdocio en 1989 tras el éxito de su ensayo Fonctionnaires de Dieu («Funcionarios de Dios»), que criticaba ciertos excesos de la burocracia eclesiástica. Este libro fue traducido por Albin Michel en 1993.

[←33]

El aforismo enunciado por Protágoras (citado en el diálogo homónimo de Platón), “el hombre es la medida de todas las cosas”, no significa que el hombre sea el centro del universo, sino que no existe realidad excepto a través de la interpretación que los hombres dan de ella.

[←34]

Véase Gaston Paris, “Lais inéditos de Tyolet, de Guingamor, de Doom, de Lecheor y de Tydorel”, Rumania n.º 8, 1879.

[←35]
E. Drewermann, op. cit., págs. 110, 136-138.

[←36]

Martin Heidegger, conferencia en la Academia de Ciencias y Artes de Atenas (4 de abril de 1967), recopilada en Les Cahiers de L'Herne no. 45 (1983), p. 86.

[←37]
Pietro Citati, La Pensée chatoyante (Gallimard, “Folio”, 2004), p. 57.

[←38]
Jean-François Mattéi, El significado del exceso (editorial Sulliver, 2009), pág. 170.

[←39]

Friedrich Nietzsche, Más allá del bien y del mal, trad. P. Wotling (Flammarion, 2008), § 224, pág. 655.

[←40]

Una alusión a las antiguas divinidades, anteriores a los dioses olímpicos, a quienes estos últimos, liderados por Zeus, subyugaron al final de la terrible Titanomaquia relatada por Hesíodo. Los Titanes eran símbolos de fuerzas desordenadas. Su sumisión permitió que el mundo recuperara el orden.

[←41]
Jean-François Mattéi, op. cit., págs. 172-173.

[←42]
Boris Dewell, Crisis nº 31 (mayo de 2009).

[←43]

La idea de este «desvío» me la sugirió en parte el método concebido por el filósofo y sinólogo François Jullien en su libro de entrevistas con Thierry Marchaisse, Penser d'un dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême-Occident (Le Seuil, noviembre de 2000). Con el fin de redescubrir la autenticidad del pensamiento europeo, François Jullien se propuso confrontarlo, incluyendo su estructura lingüística, con la estructura totalmente diferente de China, que se desarrolló de forma autónoma, sin rastro alguno de lenguas indoeuropeas.

De esta nobleza guerrera, Akira Kurosawa (1910-1998) dio la expresión cinematográfica más lograda en su película Kagemusha (1980).

[←45]

José Ortega y Gasset, La revolución de las masas (París: Les Belles Lettres, 2010). Publicada en 1929, la obra fue traducida al francés por primera vez en 1937 por Louis Parrot. En este ensayo, el filósofo español estimaba que Europa entraba en decadencia porque ya no tenía influencia en el mundo y porque había perdido toda verdadera aristocracia del mérito.

Michiko, una joven de origen humilde y prodigiosamente dotada, fue elegida esposa del Hijo del Sol. El origen del waka (breve poema caligrafiado) es tan antiguo como el del país de Yamato, antiguo nombre de Japón. Una parte del waka escrito por la emperatriz Michiko ha sido traducida al francés: Sé-oto. Le chant du gué, de l'impératrice Michiko du Japon. Anthologie de 53 waka, traducción, notas, cronología, biografía y epílogo de Tadao Takemoto, con la colaboración de Olivier Germain-Thomas (París, éditions Signatura, 2006).

[←47]

Zoé Oldenbourg, Las Cruzadas (Gallimard, 1965; reeditado en 2009 en la colección Folio histoire del mismo editor).

[←48]

El texto de Hagakuré fue recopilado y comentado por Mishima en Modern Japan and the Samurai Ethic (Gallimard, 1985). Crescent Editions publicó otra versión de Hagakuré. El pensamiento del samurái Jôchô Yamamoto expresa duras críticas contra el Japón pacífico y próspero de la era Tokugawa (siglo XVII). Véase también la obra de Rinaldo Massi, Bushido. El camino del samurái (Puiseaux: Pardès, 1997).

Eugen Herrigel, Zen en el arte caballeresco del tiro con arco (París, Dervy, 1970).

[←50]
Maurice Pinguet, La muerte voluntaria en Japón (Gallimard, 1984).

[←51]
Jean Raspail, entrevista publicada en L’Action française 2000 del 19 de mayo de 2011, p. 16.

[←52]
Dominique Venner, Historia y tradición de los europeos, 2ª ed. (Le Rocher, 2004).

[←53]
Esta fórmula es de René Marchand.

[←54]
Fernand Braudel, Escritos sobre historia (Flammarion, 1969).

[←55]

En la Antigüedad, el nombre Europa, utilizado por Heródoto y Hecateo de Mileto, tenía una marcada connotación geográfica. El primer documento conocido donde se emplea la palabra «europeos» para designar a un pueblo, en este caso los francos, data de la batalla de Poitiers, en 732, durante la cual Carlos Martel detuvo el avance musulmán. El relato de un cronista ibérico contemporáneo, conocido como el Anónimo de Córdoba, contrapone, por un lado, a «los árabes» y, por otro, a «los europeos» (europenses en latín). Cabe destacar que no menciona ni a cristianos ni a musulmanes. ¿Adquirió Europa conciencia de sí misma durante este trascendental acontecimiento? La pregunta sigue abierta. Véase Anónimo de Córdoba, texto latino J. Tailhan (1885), traducido en Ch.-M. De La Roncière, R. Delort y M. Rouche, L'Europe au Moyen Âge (París, Armand Colin, 1969), vol. 1, págs. 137–139.

[←56]
Henry de Montherlant, El decimotercer César (Gallimard, 1970).

[←57]

Correspondencia entre Charles Maurras y el Abbé Penon (1883–1928), presentada por Axel Tisserand bajo el título Dios y el Rey (Privat, 2007).

Jean de La Fontaine, Cartas a su mujer, viaje de París a Lemosín. Prefacio de Michel Mourlet (París, Valmonde-Trédaniel, 1995).

[←59]
Pierre Monnier, “Céline y las cabezas blandas”, Céline Bulletin (Bruselas, 1998).

[←60]

André Le Révérend, un Lyautey desconocido. Correspondencia y diario inéditos, 1874-1934 (Perrin, 1980).

[←61]

Sobre la evolución de la Iglesia en los primeros siglos, se pueden consultar los primeros cuatro capítulos de Jean-Pierre Moisset, Histoire du catholicisme (Flammarion, “Champs”, 2010).

[←62]

Sobre las resistencias de la tradición romana, se puede consultar a Ernest Renan, Histoire des origines du christianisme, Libro VII, Marc Aurèle et la fin du monde Antique (Robert Laffont, “Bouquins”, 1995); Louis Rougier, Celse contre les chrétiens (Copernic, 1977); Pierre Chuvin, Chronique des derniers païens (Les Belles Lettres, 1990); Ramsay MacMullen, Cristianismo y paganismo del siglo IV al VIII (Les Belles Lettres, 1998); Peter Brown, Poder y persuasión en la Antigüedad tardía: hacia un imperio cristiano (Le Seuil, 1998); Paul Veyne, Quand notre monde est devenu chrétien, 312–394 (Albin Michel, 2007); Lucien Jerphagnon, Julien dit l'Apostat (Tallandier, 2008); Guy Rachet, Les Racines de notre Europe sont-elles chrétiennes et musulmanes? (Jean Picollec, 2011).

[←63]

Utilizo el término «paganismo» por simplificación léxica, ya que, como sabemos, su origen es cristiano tardío. Durante la Edad Media, todos los que no eran cristianos eran tachados de «paganos» (del griego κανος μάνος, pagano, que implicaba ser un necio). En el Cantar de Roldán, se llama paganos a los musulmanes. En el uso común, «paganos» se refiere a todos aquellos que, por fidelidad a los antiguos cultos europeos, rechazan las diversas formas de monoteísmo.

Pierre de Courvelle, Cartas griegas en Occidente, de Macrobio a Casiodoro (De Boccard, 1948).

Pierre de Meuse, Historia de las herejías. Desde los orígenes del cristianismo hasta la Reforma (Ediciones Trajectoire, 2010).

[←66]

Se discute la fecha exacta de la conversión de Clodoveo (496 o 499). Sobre este período se puede consultar a Patrick J. Geary, Naissance de la France. Le monde mérovingien (Flammarion, “Champs”, 1989). También se puede consultar el expediente de La Nouvelle Revue d’Histoire núm. 43 (julio-agosto de 2009), "Les racines de l'Europe. D'Homère à Clovis".

La Nouvelle Revue d'Histoire, expediente núm. 63 (noviembre-diciembre de 2012), “El conflicto entre el trono y el altar”.

Pierre Manent, Las metamorfosis de la ciudad: un ensayo sobre el dinamismo de Occidente (Flammarion, 2010).

[←69]

Se puede consultar sobre este tema a Sylvain Gouguenheim, La Réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde (Temps Présent, 2010). Véase también Bernard Fontaine, “Le choc des deux glaives au Moyen Âge” en La Nouvelle Revue d’Histoire núm. 51, pág. 15.

[←70]
Pierre Manent, op. cit., pág. 14.

[←71]

He citado y comentado extensamente la lección de Ratisbona en La Nouvelle Revue d’Histoire no. 27, p. 15.

[←72]
Guy Rachet, ¿Son cristianas y musulmanas las raíces de nuestra Europa?, op. cit.

[←73]

Véase sobre este tema Nicole Belmont, Paroles païennes, mythe et folklore (Imago, 1986); Philippe Walter, La mitología cristiana. Fiestas, ritos y mitos au Moyen Âge (Imago, 2003); Michel Pastoureau, Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental (Le Seuil, 2004).

Diccionario de literatura francesa. La Edad Media (Le Livre de Poche, “La Pochothèque”, 1992).

[←75]

Tras escapar de la conquista romana y la cristianización forzada que le siguió después del siglo IV, Irlanda es el único territorio celta donde se mantuvieron colegios druídicos. En lugar de resistir, se integraron en la Iglesia, comenzando con San Patricio en el siglo V, poblando los monasterios de la verde Irlanda. Les debemos una parte importante de la transmisión del conocimiento y la escritura antiguos anteriores al siglo XIII. Sobre este punto, cabe remitirse al estudio del profesor Christian J. Guyonvarc'h (Universidad de Rennes), publicado en La Nouvelle Revue d'Histoire n.º 21 (noviembre de 2005) (dossier dedicado a los celtas y los galos).

[←76]

Véase Sylvain Gouguenheim, Aristote au Mont-Saint-Michel (Le Seuil, 2009); Guy Rachet, Les Racines de notre Europe sont-elles chrétiennes et musulmanes?, op. cit.

La fastuosa Edad Media. Poesía y pintura, prólogo de Michel Zink (París, ediciones Diane de Sellier, 2006).

[←78]

Graham Robb, Una historia errante de Francia (Flammarion, 2011) [En inglés: Graham Robb, Francia: Una historia de aventuras (Nueva York: W. W. Norton, 2023)].

[←79]
Jean Delumeau, El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII (Fayard, 1978).

[←80]

Yves Branca, “Versalles, el palacio del Sol”, un estudio notable y erudito publicado en La Nouvelle Revue d’Histoire no. 57 (noviembre-diciembre de 2011), p. 42 (dossier dedicado a Luis XIV).

[←81]
Victor Hugo, William Shakespeare, Libro II, cap. 2, § 1.

[←82]

Jacqueline de Romilly dedicó un magnífico libro a la Ilíada bajo el título Héctor (Éditions de Fallois, 1997; Livre de Poche, 1999). De la misma autora se puede leer paralelamente su libro de perfecta concisión, Homère (colección “Que sais-je?”, PUF, 1985).

[←83]

François Jullien, entrevistas con Thierry Marchaisse, Penser d'un dehors (la China). Entretiens d’Extrême-Occident (Le Seuil, noviembre de 2000), p. 47.

[←84]

Sobre la “cuestión homérica” (lo que sabemos de Homero), se puede consultar a Jacqueline de Romilly, Homero (“Que sais-je?”, PUF, 1985), así como a Alexandre Farnoux, Le prince des poètes (Gallimard, 2010).

[←85]
Alexandre Farnoux, op. cit., págs. 76–77.

[←86]

La exposición Homère. Sur les traces d'Ulysse ["Homero: Tras los pasos de Odiseo"] estuvo acompañada de un rico catálogo publicado por Seuil, realizado por sus tres comisarios, Olivier Estiez, Mathilde Jamin y Patrick Morantin.

[←87]

Catálogo de la exposición «Homero. Tras los pasos de Ulises», op. cit. Esta cuestión ha sido estudiada por numerosos eruditos, en particular por Ernest Renan en su «Historia del estudio de la lengua griega en Europa occidental desde finales del siglo V hasta finales del siglo XIV». Esta obra, de 1848, sigue vigente. Fue reeditada por Cerf en 2009.

[←88]

Entre estas notables excepciones: las obras de Jacqueline de Romilly; Marcel Conche, Ensayos sobre hombres (PUF, 1999); Alexandre Farnoux, Homère (Gallimard, 2010); a lo que añadiría el ferviente ensayo de Georges Haldas, Ulysse et la lumière grecque (L'Âge d'Homme, 1998), que me presentó un amigo.

Existen numerosas traducciones de los poemas al francés moderno. Además de lo ya mencionado sobre la traducción de Leconte de Lisle, prefiero la de Paul Mazon para la Ilíada (Les Belles Lettres, 1938; Gallimard, colección «Folio Classique», cuyo prefacio de Vidal-Naquet no aporta nada nuevo). Para la Odisea, me inclino por la traducción de Philippe Jaccottet (La Découverte, 1982; colección «Poche», 2004). También cabe mencionar el volumen Homère, l'Iliade, l'Odyssée, traducido por Robert Laffont (colección «Bouquins», 1995), cuyo aparato crítico resulta de interés.

Pierre Manent ha dedicado una extensa reflexión a los orígenes de la ciudad griega en los poemas homéricos en Les Métamorphoses de la cité. Essay on the dynamics of the West (Flammarion, 2010), pp. 40–80.

[←91]

Homero no relata los orígenes de la leyenda que todos los griegos conocían. En la boda de Peleo (padre de Aquiles) y la ninfa Tetis, Eris (la Discordia) arrojó una manzana dorada (la «Manzana de la Discordia») con la inscripción «para la más bella». Las diosas Hera, Atenea y Afrodita quisieron apoderarse de ella y recurrieron a Paris para que resolviera la disputa, haciéndole cada una una promesa extraordinaria. Paris entregó la manzana a Afrodita y, a cambio, recibió de ella la posesión de Helena.

El mundo de Homero se divide en tres categorías de seres que se relacionan más con la poesía que con la teología. En la cúspide se encuentran los dioses olímpicos, gobernados por Zeus. No son los creadores del mundo ni de la vida, pero forman parte de ella en un rango superior. Poseen poderes excepcionales que se fusionan con los de la naturaleza. Ante todo, son inmortales. Han recibido la capacidad de unirse con mortales de ambos sexos para engendrar héroes, cuya esencia es superior a la de los simples humanos, pero, a diferencia de los dioses, no son inmortales.

[←93]

Patroclo era primo de Aquiles y su compañero de infancia. Al ser un poco mayor, Aquiles desempeñó el papel de su hermano mayor, lo que explica el profundo vínculo que unía a ambos. Cabe destacar un paralelismo entre Aquiles y Lanzarote del Lago, el héroe (mucho después) de las leyendas artúricas: el primero tiene una ninfa por madre, el segundo, aunque hijo de mortales, fue criado por un hada, Viviana —la Dama del Lago—, quien lo convertiría en un caballero consumado antes de llevarlo a la corte del rey Arturo.

[←94]

La Iglesia interpretó el terrible tsunami que destruyó Lisboa en 1755 como un castigo celestial similar al que, según la Biblia, estaba reservado para Sodoma y Gomorra, destruidas por la inmoralidad de sus habitantes. Voltaire ironizó: ¿acaso los recién nacidos que murieron en el cataclismo eran también culpables de los vicios atribuidos a sus padres?

[←95]

Según una leyenda que la Ilíada no recoge, Zeus habría decidido destruir Troya y a la estirpe de Príamo, a quienes consideraba culpables de haber engendrado a Paris y de haber favorecido la violación de Helena. En cambio, habría querido perdonar a una rama lateral, la de Eneas, hijo de Afrodita y Anquises, descendiente del fundador Dárdano, al igual que el propio Príamo. Eneas fue el defensor más valiente de Troya después de su primo Héctor, y Zeus le prometió un destino glorioso tras la destrucción de la ciudad, de la que podría huir llevando a su padre sobre sus hombros. Mucho después, en la Eneida, Virgilio recopiló las antiguas leyendas para convertir a Eneas en el futuro fundador de Roma, la nueva Troya del Lacio. Virgilio vinculó así a la familia de Augusto con la de Eneas.

[←97]

Esta restauración del orden por parte de Odiseo ha sido destacada por Eva Cantarella en Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit (Albin Michel, colección "Bibliothèque histoire", 2003). El objetivo de Odiseo no es tanto vengarse como "garantizar el orden dentro del grupo y reafirmar su papel como líder". En Francia, más de veinticinco siglos después de Homero, así actuaría el joven Luis XIII durante su golpe de Estado de 1617, que le permitió triunfar sobre Concini y sus seguidores.

[←98]

Véase Marcel Conche, Essais sur Homère (PUF, 1999); Eva Cantarella, Ítaca. De la venganza de Ulysse à la naissance du droit (Albin Michel, 2003); Anne-Marie Lecoq, Le Bouclier d'Achille. Un cuadro que bouge (Gallimard, 2010).

Texto traducido por Françoise Wuilmart y presentado por Hans Magnus Enzensberger (Gallimard, colección “Témoins”; colección “Folio”, 2008).

Nos teníamos mutua estima. Publiqué una extensa entrevista con él, realizada por Pauline Lecomte, en La Nouvelle Revue d'Histoire n.º 22 (enero de 2006). Además, mantuvimos una correspondencia constante. Algunas de mis reflexiones las incluyó en su libro El velo de Isis.

[←101]

Pierre Hadot, La filosofía como forma de vida, entrevistas con Jeannie Carlier y Arnold J. Davidson (Albin Michel, 2001).

[←102]

Pierre Hadot, La Ciudadela Interior. Introducción a las “Meditaciones” de Marco Aurelio (Fayard, 1997), pág. 16.

Pierre Hadot, Elogio de la filosofía antigua. Discurso inaugural en el Collège de France, 18 de febrero de 1983 (Allia Editions, 1997).

Jacqueline Lagrée, Le Néostoïcisme (Vrin, 2010), p. 13–14; Lucien Jerphagnon, Les Armes et les mots (Robert Laffont, “Bouquins”, 2012), parte 2 sobre “Los Divinos Césares”, capítulos IV, V, VI).

Martin Aurell, introducción al volumen colectivo Chevalerie et christianisme aux 12e et 13e siècles (Presses universitaires de Rennes, 2012).

[←106]
Paul Mazon, Introducción a la teogonía de Hesíodo (Les Belles Lettres, 1928).

[←107]
Horacio, Odas, Libro III, 2 (Les Belles Lettres, 1954), p. 97.

[←108]

Pierre Hadot refuta enérgicamente la interpretación psicológica de Renan, admirador del emperador estoico, que dio origen al persistente mito de que Marco Aurelio era un pesimista depresivo y un hombre desilusionado, cuando todo indica que era un hombre lleno de vigor. Véase La Citadelle intérieure, op. cit., p. 263 y ss.

[←109]

Existen varias traducciones al francés en colecciones de bolsillo, acompañadas de comentarios a menudo ingeniosos. Para un estudio en profundidad, conviene consultar la edición de Pierre Hadot, Manuel d'Épictète (Le Livre de Poche, "Classiques de poche", 2000).

[←110]

En su ensayo previo a la edición de Sobre la tranquilidad del alma de Séneca, publicada por Rivages en 1988 (p. 55, nota 15), Paul Veyne recuerda que, para Aristóteles, vivir “felizmente” significa vivir de acuerdo con una concepción ideal del ciudadano y la ciudad.

[←111]
Pierre Hadot, op. cit., pág. 162.

[←112]
Pierre Hadot, op. cit., pág. 319.

[←113]

Jean Lafond, prefacio a Reflexiones o sentencias morales y máximas de La Rochefoucauld (Gallimard, 1976).

[←114]
Claude Dulong, del Instituto Amoureuses du Grand Siècle (Le Rocher, 1996).

[←115]
Maurice Pinguet, La muerte voluntaria en Japón (Gallimard, 1984).

[←116]
Muriel Barbery, La elegancia del erizo (Gallimard, 2006), pág. 29.

[←117]

Dediqué un estudio a Charlotte Corday en La Nouvelle Revue d'Histoire núm. 27 (noviembre de 2006).

[←118]
Henry de Montherlant, El decimotercer César (Gallimard, 1970).

[←119]

Brillante y ambicioso, inicialmente neoplatónico y maniqueo, Agustín solo se convirtió al cristianismo más tarde, después de que este se convirtiera en la religión del Estado y le abriera las puertas a grandes carreras intelectuales y administrativas.

[←120]

La adopción del cristianismo como religión oficial implicaba que todos los funcionarios del Estado, independientemente de sus convicciones personales, debían someterse para favorecer su carrera. Esta práctica ya existía antes de los edictos de Teodosio. En su obra «Les Divins Césars», Lucien Jerphagnon cita y comenta el ejemplo de Ambrosio de Milán (futuro santo). Era un alto funcionario imperial, gobernador de la provincia de Liguria-Emilia. En el año 374, se vio repentinamente elegido arzobispo de la ciudad imperial (Milán) sin haber sido aún bautizado. Para ilustrar la situación, Jerphagnon la ilustra así: «Hay que imaginar», dice, «a un prefecto regional convertido de la noche a la mañana en arzobispo de París, sin más preparación que un breve catecismo de segundo año. Solo que, en aquella época, el prefecto no perdía nada económicamente, al contrario, e incluso ganaba prestigio social e influencia política». Y Jerphagnon añade: «Ambrosio había trasladado al trono episcopal la misma energía autoritaria, el mismo afán de mando que había desplegado previamente en su cargo». Lucien Jerphagnon, Les Armes et les mots (Robert Laffont, «Bouquins», 2012), p. 672. Este volumen reúne varias obras de este historiador de la antigua Roma.

[←121]

Virtus: la cualidad específica del vir (hombre en el sentido “viril” de la palabra) que, por evolución fonética, dio origen a “virtud”.

[←122]

La palabra latina «honor» no tiene el mismo significado que el francés «honneur», del que deriva. Se refiere a las funciones oficiales en la res publica. En cambio, «dignitas» puede traducirse tanto como dignidad como honor.

[←123]

Véase en particular la obra de Simone Bertière, Condé. Le héros fourvoyé (éditions de Fallois, 2011).

[←124]

Tomo prestada la descripción de esta escena del libro de Jean des Cars, La Saga des reines (Perrin, 2012), p. 356. Cabe señalar que la emperatriz Zita reinó solo dos años (1916-1918), y que su esposo, el emperador Carlos, se vio obligado a abdicar en noviembre de 1918. Todos los testimonios sobre ella destacan tanto su gran piedad como su elevado sentido del deber durante una existencia marcada por las dificultades del cruel exilio.

Asesinatos, saqueos, venganza, adulterio y diversas crueldades llenaron los siglos cristianos con la misma constancia afligida que otros períodos.

[←126]

Desde su primera edición francesa publicada por Plon en 1935, la obra ha sido reeditada muchas veces por su editor inicial; además, fue publicada por Le Livre de Poche en 1963 y por Presses Pocket en 1979 con un prefacio del profesor Robert Soupault.

[←127]
Para Platón, “el cuerpo es la tumba del alma”. Esta interpretación fue adoptada por el cristianismo.

[←128]
Hombre, este desconocido, op. cit., pág. 282.

[←129]

En Francia, la personalidad y el pensamiento del Dr. Carrel han sido objeto de intentos de "demonización" desde la década de 1980. Pero esto solo durará un tiempo.

[←130]

Alexis Carrel, El hombre, lo desconocido [1935] (Plon, 1968), pág. 348. Estas verdades siguen vigentes.

[←131]

Dediqué varias páginas a esta cuestión en el último capítulo de mi ensayo Le Choc de l'Histoire (Via Romana, 2011) [El choque de la historia (Arktos, 2015)], donde desarrollo la noción del "cuerpo místico" tanto en la política como en la religión.

[←132]
Evoqué la figura de Símaco en Histoire et tradition des Européens, op. cit., págs. 39-41.

[←133]

Dominique Venner, Ernst Jünger. Un autre destin européen (Rocher, 2005); en inglés: Ernst Jünger: un destino europeo diferente, trad. Roger Adwan (Londres: Arktos, 2024).

The New History Review nº 58 (enero de 2012).

[←135]

Le Choc de l'Histoire [El choque de la historia] consiste en una serie de entrevistas con la periodista Pauline Lecomte.